



الجزء الاول من

كتاب

المواقف تأليف الامام الاجل القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد
الابجي بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة
٨١٦ مع شاشيتين جليتين عليه احدهما لميد الحكم السيلكوتي والثانية
للمولى حسن جلي بن محمد شام الفيناري رحم الله الجميع وأنزلهم من منازل
كرمه المكان الرفيع

(تنبه) قد جملنا في أعلى الصفحة للمواقف بشرحها ودونها حاشية عبد الحكيم السيلكوتي
ودونها حاشية حسن جلي مفصلاً بين كل واحد منها بجدول فاذا اتردت احدي
الحاشيتين في صحيفة نهنا على ذلك

(عني بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعماني)

الطبعة الأولى على نفقة

الحاج محمد أفندي مسكني المغربي التونسي

سنة ١٣٢٥ م ١٩٠٧ م ١٠٠٠ هـ

(طبع بطلبه السادة بحوار محافظة مصر لصاحبها عمه اسمعيل سنة ١٣٢٥ هـ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والذوال * وتزهت سرادقات جلاله
عن وصمة التغير والانتقال * ثلاث على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه *
وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته واحسانه * تحيرت العقول والانفهام في كبرياه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم لك الحمد جداً يوافي لعمرك * ويكافئ مزيد كرمك * وأحمدك بجميع محامدك ما علمت منها
وما لم أعلم * وعلى جميع نعمك ما علمت منها وما لم أعلم * وعلى كل حال وأصل على محمد سيد البشر
صاحب لواء الحمد وعلى آله وأصحابه صلاة توازي عناءه ونجاذى غناؤه وأسلم تسليماً كثيراً كثيراً
وبعد * فهذه فوائد بل فرائد علقها على شرح المواضع لسيّد المحققين وأفضل المحدثين عند قراءة
قرة العين لهذا الغريب * عبد الله الملقب بالليث * مذكرة للأحباب ونحلة للأصحاب * وعدة ليوم
الحساب * وأنا الفقير المتسك بالجليل المتين * عبد الحكيم ابن الشيخ شمس الدين * (قوله سبحان من
تحدثت) نصب على المصدر بمعنى التزبه والتباعد من السوء أى أصبح سبحاناً حذفت الفعل بقصد
الدوام والتباعد صرح به الشيخ الرضى وأقيم المصدر مقامه وأضيف الى المقول وحذفه واجب قياساً
فهو مصدر من المجرد يستعمل بمعنى المزيد كما في أثبت الله نبأنا ويجوز أن يكون مصدر ينبع في الأرض
والماء اذا ذهب فيها وأبعد أى أبعد من السوء إعاداً أو من أدراك العقول واحسانه بوقلي يعناه البسرة
والخفة في الطاعة ولا يجوز أن يكون من سبح كنع أو سبح تسبحة بمعنى قال سبحان الله للزوم الدور
والتقدس للتطهر من قدس في الأرض اذا ذهب لان التطهر عن التثني متبعد عنه والتفعل للبالغة
والبسحة بضم السين والباء الأنوار جمع بسحة والجمال الحسن في الخلق والخلق جمل ككرم فهو جميل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي تولدت الأنفهام في كبرياه ذاته * وتعبرت الأوهام في عشمة صفائه * تهلت على وجنات
الكائنات آثار احسانه * وثلاث على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه * سبحان من اوضح بالحجج
البالغة حجة الحق * وأسس الدين على الكتاب والسنة * ثم الصلاة على سيد الرسل * وموضح
السبل * المبعوث الى الأسود والأحمر * الشفيع المشفع يوم المحشر * ابي التمام محمد المرفوع ذكره

ذاته * وتولت الافهام والاولم في سبده عظمة صفاته * يامن دل على ذاته بذاته *
 وشهد بوحدايته نظام مصنوعاته * صل على نبيك المصطفى * ورسولك المجتبي * محمد المبعوث
 بالهدى * الى كافة الوردى * وعلى آله البررة الاقياء * وأصحابه الخيرة الاصفياء * ما تعاقبت
 الظلم والضياء * فوبعد * فان أنفع المطالب حالا ومآلا * وأرفع المآرب منقبة وكالا *
 وأكمل المناصب مرتبة وجلالا * وأفضل الرغائب أهبة وجمالا * هو المآرب الدينية * والمآل
 اليقينية * اذ يدور عليها الفوز بالسعادة العظمى * والكرامة الكبرى * في الآخرة والاولى

كأثير وغراب وزمان وفي الاصطلاح الصفات الثبوتية وإضافة السبحات اليه إلهامية أو إضافة المشبه
 به الى المشبه أي الصفات الثبوتية التي هي كالأشياء في الظهور والباطن والشيء الذي وصفه به وما
 وسمة والخصوت الوجود بعدد القدم والزوال وعدم بعد الوجود والتثنية والتباعد والسرادات جمع
 سرادق وهو الذي يد فوق صحن الدار يقال له سرا يردو والجلال مصدر جل الشيء عظم وفي الاصطلاح
 الصفات السلبية لانها موجبة لمعظمة ذاته تعالى وتعالى عن المائلة والادراك والاشافة كافي سبحات جماله
 والنسابة بين السرادات والصفات السلبية ان كل واحدة منها موجبة للاحتجاب وعطف ترتفع عن
 تعددت الاتحاد في المعنى والاختلاف في المتعلق ثلاث أي لمعت وصفة كل شيء جانبها وصفات
 الموجودات عوارسها من الوجود وما يتبعه من الكالات والجبروت فقلوت للبالغ من الجبر بمعنى
 القهر والسلطنة وفي الاصطلاح الصفات الفعلية أي لمعت على عوارض الموجودات آثار صفاته الفعلية
 من الإيجاد والاعدام والتغيير من حال الى حال وفيه إشارة الى أن الماهيات غير مجعولة ولم يعطف هذه
 الصلة على ما قبله للإشارة الى استقلاله في استيجاب التسيخ دفعا لتوهم النقض والسوء فيها من تعلتها
 بالسرور والتهلل الثلاث والوجه ما ارتفع من الخدين وفيه أربع لغات وجنة وجنة واجنة واجنة
 والممكنون كرهوت وترقوت العز والسلطان والملكة وهذه الفقرة متحدة بما قبلها في المآل مقارنة له

فوق السماء السابعة * المشهور خيره في الأمم السالفة * الذي نسخت بشريته الشرائع والمثل * ونبدلت
 بيعته الدول والتخل * وعلى آله وأصحابه بدور مقام الايمان * وشوس عوالم العرقان * ماوقب ليل
 وغسق * ولاح نجم وخفق * وبعد * فاعلموا معاشر طلاب اليقين * سلام عليكم لايتني الجاهلين *
 ان أصحاب العقل متطابقون * وأرباب النقل متوافقون * على ان أفضل الرغائب أهبة وجمالا * وأرفع
 المآرب منقبة وكالا * العلم الذي هو ثمرة العقل الذي هو أنس الأشياء * وحياة القلب الذي هو رئيس
 الأعضاء * وأشرف العلوم وأعظمها * وأكمل المآرب وأرفعها * هي العلوم الشرعية * والمآرب الدينية *
 إذ بها ينظم سلاح العباد * وينظم القلاع في المعاد * وعلم الكلام من بينها أعلاها شأنا * وأقربها برحمة
 وأوسعها بياناً * وأوضحها تبياناً * ثم شرح المواقف من بين كتبه لدولى الحق * والحبر المدقق *

وعلم الكلام • في عقائد الاسلام • من بينها أعلاها شانا • وأقواها برمانا • وأوثقها بنيانا •
وأوضحها تبياناً • فانه مأخذها وأساسها • واليه يستند اقتناصها واقتباسها • بل هو كما وصف
به رئيسها ورأسها • وبما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة • وألف فيه من الزبر
المهذبة المحررة • كتاب الموافق الذي احتوى من أصوله وقواعده على أهمها وأولاهها • ومن
شعبه وفوائده على ألقها وأسنانها • ومن دلائله العقلية على أعمدها وإجلالها • ومن شواهد
العقلية على أفيدها وإجداها • وكيف لا وقد انطوى على خلاصة أفكار الافكار • وزبدة

باعتبار التعبير وزيادة الاحسان فان آثار صفاته العقلية من حيث انها موجبة للتغير مظهر لعزته وسلطنته
ومن حيث انها تم موجبة لكل الوجودات احسان منه تعالى فلذا عطفه عليه تغيرت فصله عما تقدم
لكونه كالنتيجة لما قبله فهو كيدل الاشتغال ولم يورد الفاء لتخييل العدول الى أقوى الدليلين فيعلم بالتفكير
انه مرتب على الصلات السابقة وانها سبب للتعبير والتولة يقال سار بحار حيرة وحيراً وحيراناً وتغير
واستحار نظر الى الشيء ففتى ولم يمتد اليه سيلاً وذات مؤنت ذو أسله ذوات بدليل ذواتاً أغان
حذف الواو للحنه كما حذف من ذور والثاء فيه لتأنيث بدليل اختلاجه في الوقف هاء ثم استعمل يهني
نفس الشيء وصارت التاء جزءاً فلذا يطلق عليه تعالى وينسب اليه بالتاء فيقال السيفات الذاتية ويكتب
طويلاً كانه أخت والتولة الحيرة والغوف والذهن بالكسر التهم والعقل والبيداء القلابة ثم ان ذاته تعالى
لما يتميز تماماً بأجراء تلك الصفات وسار كأنه مشاهد حاضر غاطب بقوله يا من دل أي كل أحد حذف
المفعول لتعدد التعميم مع الاختصار على ذاته أي وجوده وانضافه بصفات الكمال بذاته ينسب الآيات
المنبئة في الآفاق والأنس قال الله تعالى (سترهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق)
وشهد بوحدايته نظام مصنوعاته اذ لو تعددت الآلهة لتطاردت أو تواردت قال الله تعالى (لو كان فيها
آلهة إلا الله لفسدتا) صل بإعقابه شريته وإعلاء ذكره في الدنيا ورفعه في المقام المحدود والشفاعة
الكبرى في الآخرة والاشافة في خيك ورسوك لتعظيم المضاف النظم بضم الظاء وفتح اللام جمع نظماء

جامع المعقول والتقول • قرء عين البتول • السيد الشريف • عالمه الله بطلعه العليق • كتاب اعترف
بسمو منزلته الحاسدون • وأذعن لعلو مرتبته المماندون • وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتائج
الأنظار • واحتوى على خلاصة أفكار • وإني كنت حركت الحمة الى استقصاء فوائده • فقلق
الرغبة في أن أوفى كيلى من فرائده • متوقفاً لاستنبات حقائقه فأقربى الجمهور • متخطياً في درك دقائقه
كل حد من الحد مهور • حاشاً حول حماه من قفطريها • الى ان قوت من مادته بقرطيا • ولتسطال
ماجال في صدرى ان أكتب عليه حواشي تذلل مساميه • وتكشف عن وجوه فرائده نقابه • أعقد
فيه نتائج الأفكار • وأوضح خزان الأسرار • عطفاً نني على أهل الطلب • ومن له في تحقيق الحق

فيه وما له وما عليه * مراعيًا في ذلك شريعة الانصاف * عجائبًا عن طريقة الاعتساف *
ولما يسر لي اتامه * وختم بالخير اختامه * خبرته بالدعاء لمن أبداه الله بالسلطنة العظمى *
والخلانة الكبرى * وزاده بسطة في الفضل والندى * وشيد ملكه بجنود لا قبل لها من
المدى * وأمدّه بمقبات من السموات الملى * يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه
الاعلى * وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين * وبسط له
الباطل ويشفي غيظ صدور قوم مؤمنين * ويحمل له لسان صدق في الآخرين * ويرفع
مكانه يوم الدين * في أعلى عليين * وما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم * والخالقان
الاعلم الاكرم * مالك وقاب الامم * من طوائف العرب والعجم * المختص من لدن حكيم
عليم * بفضل جسيم * وخلق عظيم * ولطف عظيم * شمل الوري الطافه * وعمهم اعطافه *

المعجب فمعجب تأكيد له من غير لفظه في رابعة النهار في نصفه استهزوا أولعوا واستهيموا أي جعلوا
هائمين من رجل هائم وهيوم متعير المتطلعين الى سرائر الكتاب أي المريدن للاطلاع عليها أو الواقفين
على سرائرها بالاحمال متعاشين الى ما يفيد برد خواطرم بالتفصيل الاقتراح السؤال من غير روية
ليجتولها أي ينظر الى تلك الأسرار مجلوة من اجتليت العروس اذا نظرت اليها مجلوة أي مكتوفة
وفي بعض النسخ بأعينهم مترجبات مظهرات من ترجبت المرأة أظهرت زينها للرجال والتبختر مشية حسنة
فأسمعهم من أسمع الرجل بحاجته اذا قضيتها له فالتعدي بالي تضمنين معنى القصد اشارة الى ان الاسعاف
كان قولياً قاصداً للفعل شرحت أي شرعت في شرحه لقوله ولما يسر لي اتامه الشوارد جمع شاردة
من شرد شروداً اذا فر فاذا كان الشرح مذللاً لصعاب الشوارد فتذليله لتعير الصعاب بالطريق الأولى
الاماطة الازالة الخرائد جمع خريدة بمعنى المرأة الحذرة الساذى من سدا يبدو سدواً مد اليد الى الشيء
والناشي من نشيت الخبر اذا غبخت ونظرت من أين جاء والمعجاب بضم العين وتخبى الجيم أو تشديدها
ما جاوز المعجب تخبر الخط والشمر وغيرها تحته الفضل والفضيلة خلاف النقص والتقصة التدى
الجود والتشديد الاحكام من شاد الحائط يشيده طلاء بالشيد وهو ما طلى به سائط من جص ونحوه
المعقيات ملائكة الليل والنهار لانهم يتعاقبون وانما أنت لكثرة ذلك منهم نحو ناية وعلامة الدابر آخر
كل شئ والفيض غضب كامن للماجز اللسان جارحة الكلام وقد يكتفي بها عن الكلمة وهو المراد هنا

النظر وعدم الاتقان * فجاء بحمد الله في زمان يسير كما استحسنه الأجابه * وارفضه الأولياء * مشتملاً
على حقائق ما مستها يد الأفكار * عتوباً على دقائق ما فتق بها رتق آذانهم أولو الأبصار * وسبحد
الساج في لججه والبالغ في حجيجه * ما أودعت من فرائد القوائد * ومهدت فيه من موائد العوائد *
والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله والمأمول من الأذكياء للتجليين بحلي

وصالهم كنانه • من كل مالا يرتضى • مكارمه لا تحصى • وما تراه لا تستقصى
 مَوْلُ عطايه سمت فوق المدى • وتباعدت عن رتبة الادراك
 الدر والدرى خافا جوده • فتحصنا في البحر والافلاك
 من التجأ الى جنبه يمد له مكانا عليه • ومن أعرس عن يابه لم يجد له نصيرا ولا وليا • اذا هم
 بمنقبة امضى • واذا عن له • مكرمة اسرع اليها ومضى

عزماته مثل السيوف صوارما • لو لم يكن للصارمات قلول
 تأسر العدل والاحسان على الانام • وباسط الامن والامان في الايام • هو الذي رفع رايات
 العلم والكمال بعد انتكاسها • وعمر ربيع الفضل والافضل بعد اندراسها • فمادت رياض
 العلوم الى رولها مخضرة الاطراف • وأضحت حداثتها الى بهائها مزهرة الجوانب • والا كفاف
 • ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق • ومفخر اساطين بني آدم في الآفاق • السلطان المؤيد
 المنصور المظفر • غياث الحق والدولة والدين • محمد اسكندر • خلد الله ملكه وسلطانه
 • وأفاض على المالين بره واحسانه •

وهذا دعاء لا يرد لانه صلاح لاصناف البرية شامل
 • وها أنا أفيض في المقصود • متوكلا على الصمد المعبود • فأقول قال المص •

عليين جمع علي • مكان في السماء السابعة تصعد اليه أرواح المؤمنين مالا وقاب بالأمم منح الشريعة من
 المطلق هذا الاسم على الخلق والمكارم جمع مكرمة بضم الكرم فعل الكرم عند القوم والمآثر جمع
 مأثرة وهي المكرمة لانها تؤثر أي تذكر أي ما يؤثرها قرن بعد قرن المدى الغاية الصوارم جمع صارمة
 بين صرمت الشيء فعملته التلول جمع التل بالفتح وهو الكسر في حد السيف الرباع جمع ربيع وهو
 الدار يصيبها يقال دوى ودوى ودواء كخفي والى وساء كثير مرو والباء الحسن

الانصاف • للمتخلين عن رذيلتي البني والاعتساف • اذا عمروا على شيء زلت فيه القدم • أو طغي •
 التلم • ان يستحضروا ان لكل جواد كبرة • ولكل صادم نبوة •

ومن ذا الذي ترضى سجاياه كلها • كفى المرء نبلا أن نقد معائبه
 على أتى أقول • ان الناس غطوني تغطيت عنهم • وان يجتروا عني فليسهم مباحث
 والمسؤل من جنب ذي الجلال • التماس لا رفع الدوال • أن ينفع به المحتصين • ويحمله ذخرا ليوم
 الدين • وهو حسي ونعم الوكيل والله أعلم

﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾

ضمن خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام وعناية لبراعة الاستهلال فبسم أولاً
تيتا ثم قال (الحمد لله الملى شانه) أمره وحاله في ذاته وصفاته وأفعاله فانه تعالى جامع لجبهات
علو الشأن لا يتطرق الى سرادقات قدسه شائبة النقصان (الجلي برهانه) حجته القاطعة
التي نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته وهي آياته الثبوتية في الاثبات والافتقار والافتقار محتجتها
بصائر أولى الابصار وتشاهد بها اسراراً يضيق عن تصويرها نطاق الاظهار (القوي
سلطانه) وقفاً حكمه اذ لا يستعصى على ارادته شيء من الاشياء ولا يجري في

(حسن جاي)

[قوله فبسم أولاً تيتا] فان قلت ليس للبسملة مدخل في الاشارة المذكورة لان البسملة بما يسرد
في أول كل كتاب من كل فن فلا تحصل بها الاشارة الى المقاصد الآتية للا وجه للفناء قلت تضمن
خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام انما يستحسن ويمتد به وبعد توقفاً في ابتداء الكتاب بعد
رعاية التبيين بسم الله فكأنه قال أراد التضمين المذكور فبسم أولاً تيتا ليمتد بذلك التضمن فالفاء
حينئذ أصاب موقعه على انها قد غمى لجرد الترتيب كما ذكره ابن هشام في معنى الھيب وله أمثلة كثيرة
في القرآن المجيد والظاهر ان البسملة متأخرة زماناً عن التضمن الذي أريد به سبب أعني الارادة وقد
يتوهم انه أراد بالتضمن المذكور الابراد في ضمن الخطبة أي أنها فلبسملة مدخل في ذلك حينئذ
اذ لو لم يسلم أولاً لكانت الاشارة في أول الخطبة لا في أنشائها وتقدم جملة الحمد لا يكفي لان قوله الملى
شانه الخ سواء اعتبر بدلاً عن لفظة الله أو لم تأله من منتهاتها ولا يخفى ما لب من التعسف نعم يمكن أن
يقال على تقدير كون البسملة جزءاً من الخطبة لفظ التضمن يشير بانتمال الخطبة لعملي شيء آخر يسوى
الاشارة المذكورة فلبسملة على قصد التبيين مدخل في التضمن وان لم يكن لها مدخل في رابعة الاستهلال
وهكذا يظهر حسن موقع الفاء اذا حلت على مجرد الترتيب أيضاً ولو بالنسبة الى نفس التضمن لان
سرية التضمين متأخرة عن سرية الاجال

(قوله ثم قال الحمد لله) ان قلت ثم للترتيب مع التراخي ولا تراخي للحملة عن البسملة لازماً
ولا رتبة كما هو الظاهر فوجه ثم قلت بعد تسليم عطف مدخول ثم على يسلم قد ذكرنا في حواشي
المطول ان المحققين من النحاة نسوا على ان دلالة ثم على التراخي وجوباً مخصوصة بعطف المفرد
(قوله الى سرادقات قدسه) أراد بالقدس التزه عن النقص وفيه تأكيد لكونه جامعاً لجبهات علو
الشأن ولذا ترك العطف وبهذا يظهر حسن ارتباطه بما قبله واندفاع ما قيل الأناب بالسباق أن يقول
الى سرادقات كماله كما لا يخفى على المتأمل
(قوله ولا يجري في ملكوته إلا ما يشاء) لا كان المتبادر من قوله لا يستعصى على ارادته شيء ان كل

ملكوته الامايشاء (الكامل حوله) قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء.
 إعادة وابداء (الشامل طوله) فضله ونواله فان رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله ثم
 إنه قرر جميع ما ذكر بما التبس من قوله تعالى (الذي خلق سبع سموات) هي أفلاك
 الكواكب السبعة السيارة فان الفلكيين الآخرين يسميان كرسيا وعرشا (ومن الارض
 مثلهن) مثل السموات في المدد كإورد في الأرض من أن الأرض أيضا سبع طبقات وفي كل
 طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك الا هو وقد تؤول نارة بالأقاليم السبعة وأخرى بطبقات
 الناصر الارضية حيث عدت سبعا (بكمال قدرته) متعلق بخلق (وجعل الامر) أي حكمه
 أو ندييره (ينزل ينهين) من السماء السابعة الى الأرض السفلى (ببالغ حكمته) التي هي اتقائه
 وإحكامه في علمه وفعله (وكرم بنى آدم) نوع الانسان على غيره (بالمقل النريزي) أي

(قوله نوع الانسان) لرسول بني آدم ينوع الانسان ليشمل آدم عليه السلام ولا حاجة الى تقدير الصلة لان
 التكريم معناه التعظيم وهذا لا يحتاج الى الصلة كما وقع في التنزيل ولقد كررنا بني آدم ولا حاجة الى حله
 على معنى التفصيل كما في قوله تعالى هذا الذي كرمتم على حتى لا يتم بدون تقدير الصلة ومع ذلك لا بد
 من تخصيص الغير بما عدا الملك والجن لانهم لكونهم مكلفين شركاء للانسان في التكريم المذكور ولذا
 قالوا أسباب العلم للخلق أي الملك والجن والانس ثلاثة

ما أَرَادَهُ اللهُ فهو واقع فلا يظهر منه معنى الحسرة وهو أن لا يقع إلا ما أَرَادَهُ وكان هذا أيضا من جملة
 جهات قوة السلطنة أورد قوله ولا يجزئ في ملكوته إلا ما يشاء افادة للمعنى المذكور فليس فيه
 تخصيص بعد التعميم كما ظن وأما تخصيص الملكوت بالذكر فان حمل على المعنى القوي وهو الملك فان
 الملكوت مبالغة في الملك كما ان الرهبوت مبالغة في الرجة فالامر ظاهر وان حمل على عالم الباطن والغيب
 فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر في الحكم بالاستيلاء كما قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى
 أي استولى والأول أقرب لان الخصوم أعنى المعتزة انما يدعون وقوع خلاف المراد في عالم الشهادة دون
 عالم الغيب فأنزل

(قوله حيث عدت سبعا) كما نقل عن الشارح الثارثم الهواء ثم الطبقة الزهريرية ثم الهواء المجاور
 للأرض ثم الماء ثم الطبقة الطلية المركبة من الماء والأرض ثم الطبقة الأوسية الصفرة التي تحبب المركز
 وفي طبقات العناصر وأعدادها أقوال أخر بعضها مذكور في الموقفت الرابع من هذا الكتاب وبعضها
 مذكور في الكتب الأخر لا قاعدة في الاستصفا عنها في هذا الموضع واعلم أن التأويل بطبقات العناصر
 يستدعي أن يحمل الأرض في الآية على السفليات مطلقة وفيه بعد لا يخفى

[قوله نوع الانسان غرضه] قد مر أنه من الله تعالى لا من غيره كماله - آ. ١٠

بالتوة المستمدة لادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا (والعلم
الضروري) الحاصل لم يلا اكتساب للسمى عقلا بالملكة (وأهلهم) جعلهم أهلا وفي
نسخة الاصل وأهل بتأويل الانسان (للتنظر والاستدلال) بالعلوم الضرورية (والارتقاء في
مدارج الكمال) وذلك بأن يرتقي أولا من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى عقلا
مستفادا ثم تكرر مشاهدتها مرة بعد أخرى حتى تحصل له ملكة استحضارها متى أريد
بلا تجشم كسب جديد ويسمى عقلا بالثقل وهو وان كان متأخرا عن المستفاد في الحدوث
لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة
بحيث تشاهدهم ولا تنها بأسرها دفعة واحدة فلا ينسب عنها شيء منها أصلا وهذا هو النائية التصوي

(حسن جلبي)

بقية الحيوانات المعجم لا الجن بل ولا الملك أيضاً
(قوله السمي عقلا بالملكة) فان قلت لا شك ان بين المرتبة الأولى التي هي الاستعداد الحض
وبين المرتبة الثانية المفردة بالعلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لا كتاب النظريات مرتبة أخرى
هي العلم بالجزئيات المحسوسة فلم يتعبرنوا بها قلت لانها ليست من مراتب القوة النظرية بل من
خوارس النفس الحيوانية والفرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة
(قوله حتى تحصل له ملكة استحضارها) قال بعض المحققين وعندي أنه لا اعتبار بملكة الاستيعبار
في العقل بالثقل بل القدرة على الاستحضار في الجملة كافية والا لم تحصر مراتب القوة النظرية في الأربعة
قوله اذا أحضرت المعقولات مرة مثلا ودخل عنها فالنفس قادرة على استحضارها ولو تجشم فهذه المرتبة
لو لم تعد عقلا بالثقل لم يتحقق الانحصار كعدم تحققه على التفسير المستفاد بالتفسير الثاني
(قوله متقدمة عليه في البقاء) ولان في كل منهما جهة تقدم على الآخر وتعارض الجهتين أشار
اليهما معاً بقوله والارتقاء في مدارج الكمال
(قوله وهذا هو النائية التصوي) فان قلت قد صرحوا بأنه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان
احديهما مرتبة عين اليقين وهي أن تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق القبيض إياها كما هي
والثانية مرتبة حق اليقين وهي أن تصير النفس بحيث تشهد بالمفارق اتصالاً عقلياً وتلاقي ذاتها ذاتها
تلاقياً روحانياً وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين ان مشاهدته كل ما يري بتوسط نور النار
بثابة علم اليقين ومعابرة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بثابة عين اليقين وتأثير
النار فيما تشهد اليه بمحورونه حتى يصير نارا صرفاً بثابة حق اليقين فاما معنى قوله وهذا هو النائية التصوي
في الارتقاء في الكالات العلمية لا يقال الكلام في مراتب القوة النظرية ومرتبتي عين اليقين وحق اليقين

في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقر الدار الآخرة وأما في الدار الدنيا فقد يرتجى لحياتمه
للتفوس المجردة عن الملائق البشرية (ثم أمرهم) عطف على كرم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على

(قوله عطف على كرم مع ما عطف عليه الخ) يعني أنه عطف عليه بعد اعتبار عطف أهله عليه لأن
الأمر بالتفكير مقرب على التكريم المقيد بالأهلية لأعلى التكريم فقط إذ لا تكليف للمسي ولم يجعله
معلوقاً على أهله إلقاء ثم على معناها الأصل إذ ليس تعلق الأمر بالتفكير متأخراً بمهلة عن الأهلية
المذكورة فإن مناهل التكليف هو العقل بالملكة عند الشيخ الأشعري ولم يجعل كلمة ثم على مجرد التدرج
في المراتب إذ لا وجه لتخصيص قوله أمرهم بذلك
(قوله وكلمة ثم على معناها) أي يجوز إقازماً على معناها الأصل بناء على مذهب الأشاعرة

من مراتب العمل وآثاره لا نقول المستفاد بالمتى الثاني من مراتب العمل أيضاً قلت أراد المستفاد الذي
حكوا بأن ما بعده يرتبين عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمتى الأول لا الثاني إذ لا نسلم أن مشاهدة
المقتولات دفعة يحصل قبل الاتصال بالتأرق والحكموم عليه بأنه الغاية القصوى هو المستفاد بالمتى الثاني
وبالجملة لا يتصور في نفس الكمال العلمي مرتبة أعلى من أن تكون جميع النظريات على ما هي عليه مشاهدة
بالفعل على سبيل الاجتماع سواء قبل هذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين الأخريين أو بعدها أو أنها عين
أحدهما وأعلى المرتبتين الأخريين منها لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار اشتغالها
عليها وعلى مرتبة أخرى فلا إشكال

(قوله ومستقر الدار الآخرة) قيل عليه الظاهر أن المراد بالمقتولات المذكورة في هذا التنبيه
المقتولات التي كتبها وأدركها النفس على ما يشعر به قوله مشاهدة معقولاتها وبه سرح في حواشي شرح
المطالع حيث قال التي أدركها ولا يخفى على ذي مسكة أنه يجوز أن يكون شخص من الأشخاص قد حصل
له معقولات نظرية لا تزيد على اثنين أو ثلاثة فيشاهدها في الدار الدنيا أولاً زيادة تعلق وعدم تجرد
فلا يصح قوله ومستقر الدار الآخرة وأجيب بأن المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث أنه
يمكن من نقله جميع النظريات وقوله في الحواشي التي أدركها محمول على ادراكها بما يبدئها أو لنفسها
من حيث أن ادراك المبادي ادراك للمطالب بالقوة وأنت خبير بأن اعتبار حصول مبادي جميع النظريات
بالفعل لكل نفس يعتبر للمستفاد بالنسبة إليها عما لا يكاد يصح أهم إلا أن يجعل الادراك على الجواز أعني
استمداده فحينئذ لا يحتاج إلى توسط المبادي في البين كما لا يخفى

(قوله وكلمة ثم على معناها الأصلي) قيل عليه يلزم من ذلك تأخر الأمر بالتفكير عن حصول
المراتب الأربع وليس كذلك ورد بأن اللازم تأخره عن حصول المرتبتين الأوليين وعن التأهيل
للمرتبتين الأخريين لا عن حصولهما بالفعل ولا معذوره فيه وقد يجاب بأن لا معذور في الأول أيضاً على
تقدير تسليم انزوم إذ المذهب الحق عند أهل السنة أن العلم الماقل ليس بمكلف بل إنما يحصل التكليف

ممتاها الاصلى الذى هو اللبلة والمراد أنه تعالى أمرهم على السنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته وأحوالها (والتدبر لمصنوعاته) وأطوارها وفي قوله (ليؤدبهم) أى التفكر والتدبر فيها مع ما فى حيزه نوع تفصيل لما أجله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات فى قوله البلى شأنه وما يعقبه (الى العلم بوجود صانع) لاث المخلوقات حادثة ولا بد للحدث من صانع (قديم) لا أول لوجوده اذ لو كان أيضاً حادثاً لاحتاج الى صانع آخر فتسلسل أودار (قيوم) قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعاً حقيقياً (حكيم) لظهور آثانه فى آثاره الصادرة عنه (واحد) فى صفات الالهية لا شريك له فيها والا لاختل النظام للمشاهد فى العالم (أحد) فى حد ذاته لا تركيب فيه والا لكان ممكناً وحادثاً (فرد) لا شفع له من صاحبة أو ولد لعدم عيافته غيره (صمد) سيد يقصد فى الحوائج من صمده يصمده صمداً أى قصده (منزّه عن الاشياء) للمشاركة له فى صفاته (والامثال) الموافقة اياه فى حقيقة ذاته (منتصف بصفات الجلال) أى العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمت (مبرأ عن شوائب النقص جامع لجہات الكمال) أى فى الذات والصفات والافعال (غني) فى جميع ذلك (عما سواه فلا يحتاج الى شئ من الاشياء) فيما ذكرناه (عالم بجميع المعلومات) لما سيأتى من أن اللغضي لعله خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك أن نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب عوم علمه اياها (فلا يوزب عن علمه متقال ذرة فى الارض ولا فى السماء) أى لا يبعد ولا يفتش عنه أقل قليل هو مثل فى القصة فكيف بالازائد المشتمل عليه (قادر على جميع الممكنات) لان

(حسن جلي)

بعد البلوغ والرتبان الآخرين تحصلان قبله كما هو الظاهر

(قوله والمراد أنه تعالى أمرهم على السنة الرسل) فان قلت الشارح قد فسّر بنو آدم بنوع الانسان وآدم منهم وليس مأموراً على السنة الرسل اذ الظاهر أن المراد رسل البشر فكيف يستقيم ما ذكره قلت المراد أنه تعالى أمر التدبر على السنة الرسل لاكل فرد فرد والالم يستقيم فى بعض من سواه من الأنبياء أيضاً (قوله فان ذلك لازم لكونه صانعاً حقيقياً) أراد بالصانع الحقيقى صانعاً ليس بمصنوع لغيره وهو التقديم الواجب قاتدفع ما قيل بل لكونه قديماً غير محتاج الى صانع آخر كيف وكونه قديماً غير محتاج الى صانع آخر انما يستلزم القيام بنفسه لا اقامة لغيره بالتعلل الا أن يريد لكونه صانعاً قديماً

مقتضى القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان المشترك فيها فوجب شمول قدرته
ايها (على سبيل الاختراع والانشاء) أى بلا احتذاء مثال يقال اخترعه أى ابتدعه وأصل
الترع هو الشق وانشأ يفعل كذا أى ابتدأ يفعل كذا (مرید لجميع الكائنات) خيرها
وشرها لان وقوع ما لا يريد به بل يكرهه كما زعمت المنزلة يستلزم عجزه المناق للأوهية
(تفرد بمنفقات الافعال) بالافعال المتقنة الحكمة الخالية عن الاختلال (وأحسن الاسماء)
وانما اختار صيغة الفعل أعني تفرد على مفرد فيها على أنه استئناف يدل على اتصاف
ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان للشير اليه قوله تعالى صنع الله الذى أتقن كل
شيء يدل على علمه وقدرته وادائه كما ان أسماء الحسنى تبنى عن اتصاف السمي
بالكمال والتبرء عن النقص (أزلى) هو أعم من التقديم لان اعدام الحوادث أزلية
وليست بتدعية وانما ذكره مع الاستثناء عنه بتقديم ليقارنه لفظ (أبدى) فانها

(قوله وانما اختار الى قوله على أنه استئناف) أى كان مقتضى الظاهر مفرد عدل عنه الى صيغة
التفرد اشارة الى انقطاع عما تقدم وأنه جهة متأنفة لاعتلالها من الاحزاب وقمت اعتراضاً بين الصفات
ليكون دليلاً على اتصاف ذاته تعالى بالصفات المذكورة فهو استئناف نحوي كقوله توحد بالقدم والبقاء
والحل على الاستئناف الياقنى وهم لا مناسبة له بالتمام

[قوله يستلزم عجزه] قيل لا عجز اذ هو قادر على الفهم والتمتع وارثاه العنان ليلوهم أيهم أحسن
عملا ورد بان فيه نوع عجز أيضاً وفيه تأمل
(قوله تنبيهاً على انه استئناف الخ) ولو قيل مفرد لم يكن تنبيهاً على تلك الدلالة أصلاً وان وجد
نقص الدلالة لان التنبيه انما يحصل من تغيير الأسلوب الدال على كونه استئنافاً فإنه في الاصطلاح جواب
سؤال ثانى عما تقدم كأنه قيل لم قلت ان ذاته تعالى بنفسه بما ذكر من الصفات هكذا ينبغي أن يحقق
معنى الكلام

(قوله أزلى) ذكر في الصحاح ان الأول بالتحريك القدم يقال هو أزلى ثم قال ذكر بعض أهل
العلم ان أصل هذه الكلمة قولهم للتقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزل ثم
أبدلت الباء ألفاً لأنها أخف فقالوا أزلى كما يقال في الرمح المنسوب الى ذى بزن أزلى وقيل الأزلى اسم
لا يضيئ القلب عن تقدير بدايته من الأزلى وهو الضيق والأبد اسم لا يغير القلب عن تقدير نهايته
من الأبد واليحدود

(قوله ليقارنه لفظ أبدى) فان لتقديم معنى آخر كما في قوله تعالى كالمرجون التقديم ذكر الأزلى
قوية للمراد وقدماً لأنه هو الصمد

بذكر ان غالباً مما (توحد بالقدم والبقاء) ربط بالازلى على طريق الاستئناف بصيغة الفعل
توحده بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست متغيرة له
وربط بالابدى توحده بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته (وقضى)
أى حكم (على ما عده بالعدم والفناء) هو العدم الطارئ على الوجود فهو أخص من العدم
مطلقاً (له الملك) توطئة لما يذكره من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ
الانفصال لمناسبتها اياها (يحى ويبىد) من الابداء بمعنى الاهلاك (ويسدى ويبىد) وينقص
من خلقه (يزيد) كل ذلك على وفق مشيئته (لا يجب عليه شيء) من الانفصال كما يزعمه أهل
الاعتزال اذ لا حاكم فوته يوجب عليه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وكون العقل حاكماً باطل
كما ستعرفه (له الخلق والامر) له الابداع والحكم (يفعل ما يشاء) بقدرته (ويحكم ما يريد)

(قوله توحد بالقدم الى آخره) لم يتعرض ههنا لكثرة الاستئناف لظهورها وهي الاعتناء بشأن مضمونه
رداً على الفرق الثنتين للقدم والبقاء لغيره تعالى من الفلاسفة والجربائين وغيرهما
(قوله لانها ليست الخ) يعنى ان المراد بتوحده بالقدم والبقاء عدم مشاركة غيره له فيها والصفات ليست
متغيرة له بقرينة قوله وقضى على ما عده ولو قال لانها ليست ما عده لكان أظهر ولم يحتاج الى حله الغير
على المعنى الاصطلاحي فان معنى ما عده ما تجاوزه وأقل عنه في الوجود

(قوله لانها ليست متغيرة له) والمتبادر المتعارف من التوحد هو التنى عن الأغيار كما لا يخفى على
المتصف فاندفع ما قيل عدم التغيرية لا يقتضى العينية التي يقتضها التوحد نعم يتدفع بما ذكره السؤال على
قوله وحكم على ما عده بالعدم والفناء الا أن يقال المتبادر من التوحد هو التنى عن الغير بلعن القوى
لا الاصطلاحي وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث يقولون ما رأيت الا زبداً ويريدون مع
صفاته والأقرب أن يعمل على القدم بذاته كما ذكره في البقاء فلا تحصى بالصفات وان قيل بالتغاير بينها
وبين الذات

(قوله لتناسبتها اياها) لان صيغ الافعال تدل على التجدد كما ان الصفات الافعال متجددة
قوله اذ لا حاكم فوته) وكون العقل حاكماً باطلاً يعنى ان الوجوب عليه أما بوجود من يوجب عليه
ولا يخفى بطلانه أو بحكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك في بعض الافعال أو التروك فيها ذاتياً يحيل لاجله
الايان به ويوجب عليه تعالى الايمان بخلافه كما يزعم المعتزلة وهذا أيضاً باطل كما ستعرفه من ان الحسن
والتبش شرعيان وقد يقال العقل وان لم يكن جاكاً بالحسن والتبش لكن يجوز أن يكون مدركاً اذ وجوب
بعض الاشياء عليه يكون مقتضى أسائه الكالية الازلية اللازمة فتأمل

بحكمته لا مانع لمشيئته ولا راد لحكمه (لاتمثل أفضاله بالاغراض والمثل) لان نبوت النضر
للفاعل من فعله يستلزم استحالة تغييره ونبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في فاعليته وليس
يلزم من ذلك عبث في أفضاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصلح لا ينحصر الا انها ليست
علالا لأفضاله ولا أغراضا له منها (قدرا لارزاق والآجال في الازل) أشار به الى القضاء الذي
بيمه القدر والرزق عندنا ما ينفع به حلالا كان أو حراما والاجل يطلق على جميع مدة
الشيء كالدمر وعلى آخره الذي يفرض فيه كوقت الموت وقوله (ثم انه بمثل اليهم الانبياء
والرسل) إشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة فان البعثة مشتملة على أحكام

(قوله وكلمة ثم الخ) يعني ان قوله بمثل عطف على قوله أمرهم والبعثة وان كانت متقدمة على الأمر
المذكور لما سر من انه على السنة الرسل لكنها متأخرة عنه رتبة لكن لا باعتبارها في نفسها لان الأمر
فرع البعثة بل لانها مشتملة على أحكام كثيرة أشار اليها المصنف رحمه الله هنا بقوله سوى الأمر بالتفكر
فانه ذكره سابقا ولا شك ان تلك الأحكام متأخرة عن الأمر بالتفكر في الرتبة العقلية لانه أول الواجبات
على ما سيجي ولانه باعتبار غايته إشارة الى مباحث الإلهيات والبعثة المذكورة هنا إشارة الى مباحث
النبوات وما قيل من ان ما ذكر هنا مشتمل على الأمر بالتفكر حيث قال وأمرهم بمعرفة فلا يصح
استنائه عن قوله أشار اليها فوهم لان المذكور هنا الأمر بالمعرفة لا الأمر بالتفكر والتوجيه بان
قوله سوى الأمر الخ متعلق بقوله مشتملة على أحكام والمعنى ان البعثة مشتملة على أحكام كثيرة وراه

(قوله بالاغراض والمثل) الظاهر ان المراد بالمثل المثل العائلي والغاية وانه لا فرق بينها وبين الاغراض
وان كان بينها وبين الغاية فرق مشهور وقد يفرق بينهما بان الغرض هو الفائدة الموجودة العائدة الى الفاعل
والغاية أهم وتعليل الشارح كلا التبيين بعبارة أخرى يشير الى هذا وقد يعني كلامه على ان المراد بالمثل
المثل الفاعلية فاحاصل الكلام ان الأفعال التي هي له تعالى عندنا ليست لتغيره تعالى في نفس الامر كما عند
المعتزلة في الأفعال الاختيارية للعباد والتلازمة في عامة الأفعال لانه يستلزم نقصانه في فاعليته حيث استند
بعض الافعال الى غيره ولك ان تبنى الفرق في التعليل على الفرق في المفهوم فليتامل

(قوله يستلزم نقصانه في فاعليته) لان العلة الفاعلية هي الباعثة على الفعل وهي مقدمة على المفعول بحسب
التصور حتى لو لم يتصور لم يتحقق الفعل والفاعلية أيضا والالم يكن ما فرضت غاية غايته ولا شك انه نعمان
في الفاعلية والمذهب الحق ان الله تعالى كاف بماله من الادوات في الأفعال كلها
(قوله حلالا كان أو حراما) فان قلت لو كان الحرام رزقا لكان متفق مقصودا لعله تعالى في مقام
المدح (وما رزقاهم يفتنون) والثاني باطل قلت للملازمة بمنوعة لان من التبعيض قائم المدح متفق
بمستوى الرزق وهو الحلال الطيب
(قوله فان البعثة مشتملة الخ) إشارة الى وجه التراخي في الرتبة برسالة ان البعثة مشتملة على أحكام

كثيرة أشار إليها هنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيا سبق ولا يجوز حملها على
الملة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالمقل فانه باطل عند المصنف والرسول نبي معه كتاب
والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بتأمة شرع من قبله كيوشع عليه السلام مثلاً
(مصدقاً لهم) للأنبياء والرسول (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) فان ما يصدق الله

الامر بالتفكر فيكون الامر جزءاً من البعثة والجزء مقدم على الكل رتبة سهو لان كلمة سوى للاستثناء
لا للدخال وتمقيد لان الظاهر حينئذ أن يقال من جعلها الأمر بالتفكر واستدراك اذ لا حاجة الى قوله
أشار إليها

(قوله والرسول نبي معه كتاب) هكذا وقع في بعض النسخ وهو موافق لما وقع في شرح المعائد
التنبيه من أنه يشترط في الرسول الكتاب وفي بعض النسخ معه كتاب وشرع وهو موافق لما وقع في
شرح المقاصد من ان الرسول قد يخص بان له شريعة وكتاب وهذه العبارة ظاهرة في أنه يشترط فيه
كلاماً وحيداً ويحيث يرد الاعتراض المشهور كما يرد على النسخة الأولى من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب
ويجوز أن يكون مناه من يكون معه كتاب ومن يكون معه شرع فلا يشترط اجتماعهما ويكون ماله الى
من يكون معه كتاب أو شرع فلا يرد الاعتراض المذكور لكن يرد التقص بسميل عليه السلام
فانه رسول وليس صاحب كتاب ولا شريعة وقد يقال ان مال التبرفين وأحدلان من له كتاب فله شرع وليس
شيء لان الكتاب لا يجب أن يكون ناسخاً لداود عليه السلام كان صاحب كتاب كله أدعية على ما قالوا

كثيرة من جعلها الامر بالتفكر فيكون الامر بالتفكر جزءاً من البعثة بل جزءاً من جزئها والجزء مقدم
بالذات على الكل فقول سوي الامر بالتفكر صفة لقوله أحكام كثيرة وليس المراد ان المصنف أشار الى
ما سوى الامر بالتفكر من الاحكام لانه أشار اليه أيضاً بقوله وبأمرهم بمعرفة اذ لا طريق مقدور بمعرفة
الكليات بالنسبة الى عامة الخلق سوى الاستدلال

(قوله والرسول نبي معه كتاب) تبع صاحب الكشف في تفسير الرسول لكن فيه اعتراض مشهور
وهو ان الرواية ان الكتب مائة وأربعة والرسول أكثر من ثلثائة وقد يؤول بان مراده بمن له كتاب أن
يكون مأموراً بالعبادة الى كتاب سواء نزل على شريعة نفسه أو على نبي آخر والاقترب ما قيل ان الرسول
هو الذي أنزل عليه الكتاب أو امر بمحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب والنبي أعم وقيل الرسول
من أنزل عليه جبرائيل وأمره بالتبليغ والنبي غير الرسول من سمع صوتاً أو قيل له في المنام أنك نبي
بلغ النبوة واعطي المعجزة

(قوله والنبي غير الرسول من لا كتاب معه) اتما لم يقل والنبي أعم كما هو المشهور لان النبي الرسول
معلوم والحاج الى البيان هو النبي غير الرسول وأراد بمن لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون
آباء الناس نبياً نعم يلزم أن يكون من يحكم من الانبياء بدون كتاب ولا متابعة من قبله خلافاً عن النبي
والرسول مما اتهم الا ان يبين ان لا وجود لثله ودونه خرم التناد

به أنباءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لا عجزه الناس عن الايمان بمثله وآية أيضاً لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة القالسة من بهر القمر اذا اضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب (ليدعواهم) بتسكين الواو (الى تنزيهه) عن التفاضل (وتوحيده) عن الشركاء وخص التوحيد بالذكر مع اندراجها في التنزيه لمزيد اهتمام بشأنه (ويأمرهم بمعرفته) بمعرفة وجوده (وتمظيمه) بآيات الكمالات الوصفية الذاتية (وتمجيده) بآيات الكمالات الفعلية تكميلاً للمبعوث اليهم في توهم النظرية (ويلتزموا أحكامه) للتعاطف بأنفسهم (اليهم) تكميلاً لهم في توهم العملية (مبشرين ومنذرين بوعده) بنعيمه المقيم (ووعيده) بنار الجحيم (فاقام بهم) على المكافئين (الحجة وأوضح المحجة) فانقطعت بذلك أعذارهم بالكافة قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشأ على شاطئ جبل ولم يبله دعوة نبي أصلاً فانه مذكور عند الاشاعة في ترك الاعمال والايمان أيضاً (ثم ختمهم بأجلهم قدرأ) مرتبة وشرفاً (وأتمهم بدرأ) شرعاً يهتدى به في ظلمات الهوى (وأشرفهم نسباً) فان الله اصطفاها من أشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور (وأزكاها منسباً)

(حسن جلي)

(قوله وآية أيضاً لكونه علامة دالة الخ) وعلى هذا يكون عطف الآيات على المعجزات من قبيل عطف العفة هل العفة بناء على ان الذات من حيث انصافها بهذه العفة غيرها من حيث انصافها بذلك فيجمل التفاضل المصحح للعطف وهذا معنى ما يقال نزل تباير الصفات منزلة تباير الذات (قوله ليدعواهم الخ) قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد عن الامر بمعرفة الوجود مع ان معرفة الوجود سابقة عليه كما دل عليه ترتيب المقاصد في الموقف الخامس نظراً الى ان الجاهل بنفس وجوده تعالى قابل والبيئة أكثرها إما تكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهي بهذا الاعتبار أهم وهذا ظاهر على النصف (قوله وتمجيده بآيات الكمالات الفعلية) خص التمجيد بآيات الكمالات الفعلية لانه مأخوذ من المجد وهو الكرم المشعر بالأثار والافعال وغال مجدت الزافة أى علفها فيه أيضاً ملاحظة الاعطاء والفعل وخص التظيم بآيات الكمالات الوصفية الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم وحلا على العادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة التشريعية لإتفاق شرائع المرسلين عليه وأجل فيما يتعلق بالقوة العملية أى معنى الاحكام الفرعية لاختلافهم في تفصيلها

(قوله مذكور عند الاشاعة) خلافاً للمعتزلة في الايمان والاعمال التي لا عقل استقلال في ادراك

حسنها وقبحها

(قوله كما نطق به الحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام ان الله اصطفى من ولد ابراهيم اسمعيل

مكان غرس (وأطيبهم منبأ) موضع نبات (وأكرمهم محمداً) مكان إقامة من حشد بالمكان
يختد إذا أقام به والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله فإن الأما كن لها مدخل في زكاة الأخلق
وطهارتها وطيب الأوصاف ووسامتها وحسن الأفعال وكرامتها وهي أزي البلاد عن
المشركين الذين هم نجس قد طردوا عنها بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم
هذا وأطيبها وأحبها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ما أطيبك من بلد
وأحبك إلى وأكرمها عند الله لقوله عليه السلام أنك خير أرض وأحب أرض الله إلى الله
(وأقومهم ديناً وأعد لهم ملة) الدين والملة يحددان الذات ويختلفان بالاعتبار فإن الشريعة من
حيث أنها أطلع تسمى ديناً ومن حيث أنها يجتمع عليها تسمى ملة وإنما كان شرعه أقوم
وأعدل لخلاؤه عن الآصار والتكاليف الشاقة التي كانت على اليهود من وجوب قطع
موضع النجاسة وحرمة البيوتوة مع الحائض في بيت واحد وتمين القود وعن التخفيف
المفرط المفوت لحسن الآداب الذي كان في دين التماري من مخامرة النجاسات ومباضمة
الحيض وتمين المفو في التقصاص إلى غير ذلك (وأوسطهم أمة) الأوسط كالوسط بمعنى

(حسن جلي)

واسطى من ولد اسمعيل بن كنانة واسطى قريشاً من بني كنانة واسطى من قريش بن هاشم واسطافاني
من بني هاشم فإن قلت الحديث المشهور إنما يدل على شرف قبيلة من القبائل الإبراهيمية فقط والمقصود
كونه عليه السلام من أشرف القبائل على الإطلاق قلت بنى الأمر على اشتراك أشرف القبائل الإبراهيمية
من غيرها لم يرد أن الحديث لا يدل على أنه عليه السلام أشرف من إبراهيم نفسه عليه السلام مع أنه
جزء من المسمى ويمكن أن يقال الكلام في شرف النسب وابن الشريف أشرف منه نسباً لأنه ابن الشريف
والشريف ليس ابن نفسه وبمثل هذا التوجيه ثبت أشرفيته عليه السلام من اسمعيل واسحاق عليهما السلام
لأن ابن الشريفين ليس كإحد فذلك الشريفين في شرف النسب فتأمل

(قوله والمراد بهذه الثلاثة مكة شرفها الله تعالى) لم يحذف الأخير على المدينة لأن مكة التي حشد بها
اسمعيل عليه السلام أشرف من المدينة وأكرم عند الجمهور ثم المراد من الإقامة بطريق الولادة فلا تفض
باسمعيل عليه السلام وسببته على توجيه آخر

(قوله تسمى ملة) الظاهر أنه من ملئت الثوب بمعنى خطته وفيه معنى الجمع وأما الكتابة التي فيها
معنى الجمع أيضاً فالشهور أنها الأملال كذا فيهم من الصحاح

الافضل وكذلك جعلناكم أمة وسطا (وأشهدهم) أصوبهم (قبلة) فان الكعبة أول بيت
 وضع للناس مباركا وأسد ما استقبل اليه (وأشهدهم عصمة) فان الانبياء معصومون وكان
 عليه الصلاة والسلام أشدهم وأقوامهم في العصمة لان الله تعالى أعانه على حربه من الجن فلم
 يأمره الا بخير (وأكثرهم حكمة) عليه وعلمية بما يشهد به سيرته لمن تتبعها (وأعزهم
 نصرة) فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال تعالى وينصرك الله نصراً عزيزاً بالتنا في المنز
 والقلة (سيد البشر) كما اشتهر في الخبر (اليدوث الى الاسود والاحمر) الى العرب والمجم
 وقيل الى الانس والجن (الشفيع المشفع) للقبول الشفاعة يقال شفعتني أى قبلت شفاعة
 (يوم المحشر) بكر الشين من حشر يحشر ويحشر (حيب الله) قل ان كنتم تحبون الله
 فاتبعوني يحبيكم الله (أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم) كنى عليه السلام
 بأبي القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه بقسم للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم
 وذكر الاب حينئذ مبالغة في مباشرة القسمة (وانزل معه) عطف على ختمهم وأشار الى

(حسن جلي)

(قوله وأشهدهم أصوبهم قبلة) لوجه في انه عليه السلام أصوب قبلة بالنسبة الى ابراهيم ان ابراهيم
 عليه السلام وان كانت قبله أيضاً الكعبة لا انه لم يشرع له التوجه اليها للصلاة في غير المسجد وشرع
 لرسولنا عليه السلام مطلقاً فكان استقباله سواها في غير المسجد فصح انه أسد من ابراهيم أيضاً قبلة على
 ان التميز بمعنى الفاعل تحديره وقبله أسد من سائر القبليات وكذا الكلام في سائر

(قوله الى العرب والمجم) وقيل الانس والجن وجه المناسبة في الاول غلبة السواد في العرب والحرة
 في المجم وفي الثاني ان الانس مخلوق من التراب والجن من النار
 (قوله بكسر الشين) هكذا جمع الجوهرى والعلامة لكن قانون اللفظ يجوز فتح الشين أيضاً بمعنى
 الضم في عين مضارعة كالسكر

(قوله قد ان كنتم تحبون الله) الآية وجه الدلالة على انه عليه السلام حبيب الله ان التابع من حيث
 هو تابع اذا كان محبوا لله فلا تنك في كون المتبوع أيضاً حبيباً له فثبت للمطلوب من الآية بطريق الدلالة
 لا بطريق العبارة

(قوله ابن هاشم) ذكر نبيه عليه السلام الى هاشم لانه أسد أشرف القبائل الابراهيمية الشريفة
 (قوله مبالغة في مباشرة القسمة) قاسم الفاعل إما بمعنى المصدر أو يجعل القسمة قاسماً مبالغة كقولهم
 شعر شاعراً وداهية داهية

(قوله وانزل معه) اختار معاً على عليه اشارة الى ان القرآن أول المعجزات التي لم يتأخر عن دعوى

أظهر معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقي على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل مكان (كتابا عربيا مبيّنا) أي ظاهراً أعجازه أو مظهرًا للأحكام من أبان بمعنى ظهر أو أظهر (فأكمل لعباده دينهم وأنهم عليهم نعمته ورضي لهم الاسلام ديناً) مأخوذ من قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم الآية (كتابا) بدل من كتابا عربياً (كريماً) مرضياً باممنا لمنافع لا تستقصى (وقرأنا) مقروءاً (قديماً) لان كلامه تعالى من صفاته الحقيقية التي لا مجال للحدوث فيها (ذاغيات) هي أواخر السور (ومواقف) هي فواصل الآيات (محفوظا في القلوب) ويروي في الصدور (مقروءا بالالسن مكتوباً في المصاحف) وصف القرآن بالقديم ثم صرح بما يدل على انه هذه المبارات المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقراءة والكتابة حادثة لكن متعلقها أعني المحفوظ والمقروء والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقوف بما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور في آلات القراءة وأما ما اشتهر عن الشيخ أبي الحسن الاشعري من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه المبارات الحادثة فمستحيل انه غلط من التأمل منشأ اشتراك لفظ المعني بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بنفسه

(حسن جوابي)

النبوة ولو قال عليه لم يفهم ذلك (قوله والدائر على كل لسان بكل مكان) يعني السنة المسلمين وأمكنهم فان البينة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القرآن دائراً بين كلهم حقيقة أو حكماً بخلاف التوراة مثلاً فانها ليست دائرية على بعض مسامي ذلك الزمان لا حقيقة ولا حكماً وكذا الكلام في قوله بكل مكان . (قوله وصف القرآن بالقديم الخ) قبل هذا صاح عن تراخي المصنفين فان المصنف في بحث الكلام سيختار ان الالفاظ حادثة والقديم معناها وأنت تخبر بان الشاوش سبحانه ما عليه المصنف في أثناء بحث الكلام حيث ما اشتهر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص في شرح المختصر وأما ما ذكره في الالفاظ من ان القديم هو المعنى وأما المبارات فحادثة وراء المعترض فليس المراد منه الاقل مذهب القوم (قوله لقصور في آلات القراءة) فحينئذ وصفه بالغايات والمواقف يحتاج الى التأويل وقد يقال ترتب الكلمات وقدم بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث لان القديم ربما لا يكون زمانياً وشعبياً كالخروف المطبقة في سمع دفعة من طابع عليه وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين علم ومع الاذن في ادراك مثل هذا الترتيب في الالفاظ بدون النقوش نوع غرض (قوله منشأ اشتراك لفظ المعني الخ) يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قائم بذاته تعالى ففهم

وسبغوا ذلك وضوحاً فيما بعد ان شاء الله تعالى (لا يأتى الباطل من بين يديه ولا من خلفه) لا يجد اليه الباطل سبيلاً من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين لان من يأتي شيئاً يأتيه غالباً من قدامه أو من خلفه (ولا يتطرق اليه نسخ) أي لا ينتهي حكمه بعد زمانه عليه السلام وذلك لاقطاع الوحي وتقرر أحكامه الى يوم القيامة (ولا تحريف في أصله) بأن تبدل كلماته عن مواضعها كما فعلت اليهود بكلم التوراة (أو وصفه) بأن يغير مثلاً اعرابه أو تشديده كما غيرت النصارى تشديد ما أنزل اليهم في الانجيل من قوله ولد الله عيسى من جارية عذراء أي جملة متولداً منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف أصال لقوله تعالى وإنا له لحافظون (ولما توفاه) إشارة الى مباحث الامامة قائماً وان كانت من فروع الدين

(حسن جاني)

الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ أي الكلام النفس وتوهم لذلك ان المبارات سادة عند الشيخ فتدل كما فهم لا ان الشيخ صرح بحدوث المبارات واعلم ان الحق ان القرآن ليس اسماً للشخص الحقيقي القائم بلسان جبريل عليه السلام أو بالله تعالى خاصة للقطع بأن كل ما يقرأ كل واحد منا هو القرآن المنقول عن النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مماثلاً له لا عينه ضرورة ان الاعراض تشخص بمحالتها فتعدد بتعدد الحال بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتألفين وكذا الكلام في كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد أفراد من ادعي قدم الالفاظ انه لم يوجد زمان لم يتحقق معه هذه الالفاظ ضرورة قيامها بذاته تعالى أزلاً والافعال القائمة بنا من حيث انها كذلك فله الحدوث ضرورة حدوث الحال بحدوث الحيل والقول بأن القائم بنا هو القراءة لا المقروء مما لا يلتفت اليه فتأمل

(قوله كما غيرت النصارى تشديد ما أنزل اليهم في الانجيل) فان قيل الانجيل ليس يعرّب بل سرياني فكيف ينصور قضية التشديد وتغييره قلت يحتمل أن يكون لفظ ولد مشتركاً بين العربية والسريانية وان يكون ما ذكره قتالاً بالعمى بأن يكون معنى ولد وولد مفهومين من لفظين في الانجيل لا يفرق بينهما الا بوجود علامة خارجة في أحدهما وعندها في الآخر كما في العربي وقد يقال التحريف بعد تعلّم الانجيل الى العربي وفيه بعد

(قوله لقوله تعالى وإنا له لحافظون) صحة الاستدلال بهذه الآية على ما ذكره موقوفة على ان لا تحريف فيها نفسها فثبته مصادرة ويمكن أن يقال انعدام التحريف في هذه الآية نفسها ثبت بتواتر نقلها عن النبي عليه السلام الصادق المصدق بالتصديق العقلي الذي هو اظهر المجيزة على يده والاستدلال بتطوّلها على انعدام التحريف فيها سواء ولا يتحدّ في جواز الاستدلال عليه بالتواتر أيضاً وهو ظاهر لم يلزم عدم الترخّص لدليل عدم التحريف في هذه الآية نفسها

(قوله وان كانت من فروع الدين) على ما هو المختار من عدم كون وجوب الامام منصوباً من عند الله

الا انها الحق بأصوله دفعا لخرافات أهل البدع والاهواء وصونا للأئمة المهديين عن
مطاعنهم كيلا يقضى بالقاصرين الى سوء اعتقاد فيهم (وفق أصحابه لنصب أكرمهم
واتقاهم) يعني أبا بكر رضى الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى وقد علم ان أكرمهم
عند الله اتقاهم وأشار الى ان اعتقاد امامته كان بالبيعة والاجماع (أحقهم بخلائته وأولاهم)
فانه عليه السلام جعله خليفة له في إمامة الصلاة حال حياته (فأبرم فواعد الدين) أحكمها
(وهدى) بسطها ووطأها من ذلك تصلحه في دفع ما نفي الزكاة ممللين بان صلاته عليه السلام
كانت سكناً لهم دون صلاته (ورفع مبادئه وشيده) يقال شيد البناء طوله (وأقام الاود ورتقى
الفتق) الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق (ولم التفت) يقال لم الله شئته أى
أصلح وجمع ما تفرق من أموره (وسد الثامه) الخلل (وقام قيام الايد بأمر دينهم وديانهم)
الايد برز السيد هو القوى (وجلب المصالح) جندبها (ودرا المفاصد) دفعها (ولاولاهم
وأخراهم) وكفاه في دفع المفاصد ان قتل مسيلة الكذاب في خلافته (وتبع من بعده) من
المقلد الراشدين (سيرته واتفق) اتبع (أثره) هو تحريك الناس ما بقي من رسم الشئ (والنزم
وتيرته) طريقته (تجبروا) قهروا (عتاة الجبابرة) ما جمع العاتى وهو المتجاوز الحد وجمع
الجبار وهو الذى يقتل على الغضب (وكسروا اعناق الاكاسرة) جمع كسرى بفتح الكاف
وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس (حتى اضاءت بدينه الآفاق وأشرقت)

(حسن جلبي)

تعالي فلا يكون نصب الأئمة من الصفات الفعلية وقد يجهل من أصول الدين باعتبار ان انتفاء وجوب
نصب الامام على الله من أحكامه تعالى كما سنشير اليه فيما يقل عن الارموى من ان موضوع الكلام هو
ذات الله تعالى وأنت خير بان نصب الامام واجب على الامة سيما عند أهل الحق فباحث الامامة من
حيث خصوصها من التزوع المتعلقة بأفعال المكلفين وأما انتفاء وجوبه عليه تعالى فنُدريج في مسألة ان
الله تعالى لا يجب عليه شئ فليتأمل .

(قوله بخرافات أهل البدع) الخرافة كل حديث لا أصل له وأصله ان رجلا اسمه خرافة استهوى
الجن فكان يحدث بما رأى فكذبوه وقالوا حديث خرافة ثم أطلقوه على كل حديث لا أصل له
(قوله ممللين بان صلاته عليه السلام) أي دعاه الذي عليه السلام لأصحاب الصدقات عند أخذ صدقاتهم
على ما هو المنسوق وقد قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيتهم بها وصل عليهم ان صلاتك
سكن لهم أى يسكنون اليها وتطهش قلوبهم بان الله تعالى تاب عليهم وغفر ذنوبهم

الآفاق بذلك (كل الاشراق وزينو المنار والمشارق بالماورف) بالعلوم والاعتقادات الحقة
 (وعلم الانفال) الرضية (ومكارم الاخلاق) الزكية (وطهروا) من التطهير (الظواهر من
 الفسوق) من الخروج عن الطاعة (والبطالة) بكر البلاء وهي الكسالة المؤدية الى اعمال
 الهامات (والبواطن من الزين) وهو الميل الى المعائد الرائنة الباطلة (والجليلة والخيرة) وهي
 التردد بين الحق والباطل (والضلالة) وهي سلوك ما لا يوصل الى المطلوب (صلى الله عليه
 صلاة تكافى) تماثل (سابق بلاته) سابق مشقته وعنته في إزهاق الباطل وإفنائته
 (وآضاهى) تشابه (حسن غثائه) نفسه وكفائته في اظهار الحق وإعلائه (ماطلع نجم
 وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى) يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل
 الاعمال (وعلى جميع أصحابه بمن هاجر اليه) من أوطانه (أو نصر وآوى) في مكانه (وسلم)
 عليه وعلى آله وأصحابه (تسليما كثيرا) وبمده شرع بين الباعث على تأليف الكتاب
 (فان كان كل نوع) يعني ان كماله بعد تحصيله وتكملة نوعه المسمى بكالا أول على الاطلاق
 انما هو (بمحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه) ويسمى هذا الكمال كالا

(حسن جلي)

(قوله ويسمى كالا نائياً) قيل حل الكمال المذكور على الكمال الثاني ليجتاز الى تعييد النوع المذكور
 قوله بعد تحصيله وتكملة الخ لاجتياز اليه بل لا طائش تحت لان تجل الكمال المقصود بالنسبة الى الانسان
 بالقوة النطقية وما يتبعها من العقل مناد بأعلى صوته على ان المراد بالكمال مطلق الامور المختصة سواء
 كان أولاً أو ثانياً وكأنه فهم ذلك من لفظ الصفات قائماً تكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان
 الذاتيات تسمى الصفات النفسية وأقول أصل هذا مأخوذ من كلام الابهرى حيث حمل قوله بمحصول
 صفاتها على الكالات الاولى النوع وقوله بصدور آثارها على الكالات الثانية ووجه اطلاق الصفة على
 الذاتيات بان أجزاء الماهيات الحقيقية يستعز الاطلاع عليها أو يتعسر فأخذوا الأثر القريب الذي يستنبع
 سائر الآثار المختصة بالنوع وسموه فصلاً والأثر العام القريب الذي يستنبع سائر الآثار العامة له وسموه
 جنساً تسليماً لطلب وصح تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين
 الصفة على الذاتيات وأنت خير بان ما ذكره انما يستقيم في الاجزاء المحمولة المسماة بالذاتيات وأما الاجزاء
 الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية ولا يتعسر الاطلاع عليها نعم قد يحمل الصورة النوعية في بعض
 الانواع كالانسان على ما صرف حتى قيل ان النفس الناطقة ليست صورة متنوعة له لانها مجرد فكيف
 تكون صورة متنوعة للهادى بل له صورة متنوعة جسمية مجهولة ولغفاً انزلوا النفس المجردة التي هي متناهية
 كالات النوع الانسانية بحسب الظاهر منزلة الان هذا لا يصح على الخلافة في جميع الانواع فلا يلام

تأنيًا وأشار الى أنه تسمان أحدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا
والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه بخصوصه فتختص به أيضا كالكتابة الصادرة عنه
وكالمضاء للسيف (وبموجب زيادة ذلك) المذكور أعني الكمال الثاني (وتقصانه بفضل
بعض افراده) أي افراد ذلك النوع (بمضا الى ان يمد أحدهم بالث (ولم
أو أمثال الرجال تفاوتت الى المجد حتى عد ألف بواحد
(بل يمد أحدهم سماء والآخر أرضاً)

الناس أرض بكل أرض وأنت من فوقهم سماء
وأما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل منوعاتها المستفيدة لخواصها وآثارها المقصودة
منها كما أشار اليه بقوله (والانسان مشارك لسائر الاجسام في الحصول في الحيز) في المكان
(والقضاء) الخالي عن التحيز (وللتبنيات في الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوانات العجم
في حياته بغفاسه وحركته بالارادة واحساسه) وهذه الامور المشتركة بينه وبين غير
ليست كمالا له من حيث انه انسان بل انما هي كجالات للجسم مطلقا وللجسم الثاني أو للحيوان
(وانما يتميز) الانسان عن هذه الامور المشاركة اياه فيما ذكر (بما أعطى من القوة
النطقية) التي هي كماله الاول النوع اياه (وما يتبعها) من الكمالات الثانية التي بها تتفاضل

(حسن جلبي)

هذا المقام لان الكلام هنا بالنظر الى كل نوع على الاطلاق على ان فيها ذكره الابهري لزوم عدم التعرض
للقسم الاول من الكمال الثاني وأقرب منه تعميم الصفات اياها وأيضاً الكمال الاول اثنوع في نفس الامر
فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله وبموجب زيادة ذلك وتقصانه يأتي عن حيل
الصفات على الكالات الاولى اذ الكمال الاول لا يتفاوت في أشخاص النوع وجهله الاشارة الى مساواة
تدسف ظاهر وأيضاً قوله فاذا كان كماله يتمثل بالمقولات يدل على ان المراد بالكمال المذكور أولا هو الكمال
الثاني كما لا يخفى

(قوله في الحيز في المكان) أشار بقوله في المكان الى انه المراد بالحيز فلا يراد عن جعل الحيز كمالا للجسم
تحققه للجواهر الفرد لانه ليس يتمكن وان كان متحيزا لوجود الامتداد في المتمكن كما صرحوا به
(قوله الخالي عن التحيز) أي في حد ذاته بمعنى ان التحيز ليس مأخوذاً منه كما يقال لا يولي خال عن
الصورة في نفسها

(قوله أو للجسم الثاني) قد تقرر عند علماء البيان ان اقف اذا كان اجاليا قلنا عدة كون النثر بلفظة
أو كقوله تعالى لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى فلذا اختار أو على الواو

افراد بعضها على بعض (من العقل) أى استعداده لادراك المعقولات (والعلوم الضرورية) الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات (وأهليته للنظر والاستدلال) وترقيه بذلك في درجات الكمال (وعلمه بما يمكن واستحاله فاذا كماله) الاشرف الاعلى انما هو (يتقن المعقولات) الاولى (واكتساب المحبوبات) منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للأعمال الصالحة كمالا له مقبدا به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كمرفته تعالى (والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجمعها متسرة أو متفردة فلذلك) اى فلتتسع الاحاطة بل لتعجزها (اقترق اهل العلم زمرا) فرقا (وتقطعوا) اى تقسّموا (أمرهم بينهم زمرا) هو بفتح الباء جمع زمرة وهي القطعة من الحديد ونحوها ويقصها جمع زبرد بمعنى الكتاب أى اتخذوا أمر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعاً مختلفة أو كتباً متفاوتة دائراً أمرهم فيه (بين مثقول) متخالف الاصناف (ومثقول) متباين الاطراف (وفروع) متدانية الجنوب (واصول) متشابهة الدروق (وتفاوت) عطف على اقترق (حالم) فى اقتناء العلوم (وتفاضل) وحالم) فى الترقى الى مراتبها (الى ان قال ابن عباس) رضي الله عنهما (فى درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين) من تلك الدرج (مسيرة خمسمائة عام) والمراد تصوير الكثرة لا الحصر فى هذه المدة (وقال بعض اكابر الائمة واحبار الامّة) الخبر بالكسر والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويترينه (فى) بيان (معنى الخبر المشهور والحديث المأثور) الروى من أثرت الحديث اذا ذكرته عن غيرك (اختلاف أمتى رحمة) عطف بيان للخبر وقوله (يدنى) أي يريد الرسول صلى الله عليه وسلم باختلاف أمتيه (اختلاف مهمهم فى العلوم) مقول ذلك البعض وما يمدّه تفصيل لذلك الاختلاف أعنى قوله (فهمة واحد فى الفقه) لضبط الاحكام المتعلقة بالانفال (وهمة آخر فى الكلام) لفظ المقائد فيتنظم بهما أمر الماد وقانون

(حسن جلي)

(قوله أى استعداد لادراك المعقولات) قيل الاستعداد لادراك المعقولات لا يختلف فى افراد الانسان فكيف يكون الامر المشترك سببا لتفاضل بعض افراد المشتركين على بعض وأجيب بعد تمام دلالة كلامه على ان كلاما ذكر فى حيز من البيانات سبب لتفاضل الافراد بعضها على بعض بل أصل الاستعداد وان كان مشتركاً بين الجميع لكنه يختلف فى الافراد بحسب القرب والبعد والاختلاف فى الفضيلة انما هو بحسب الاختلاف قربا وبعدا

المدل للمقيم للتويع (كما اختلف هم أصحاب الحرف) والصناعات (ليقوم كل واحد منهم
 بحرفة) أو صناعة (فيتم النظام) في المعاش الممين لتلك الأنظمة وهـ هذا الاختلاف أيضاً
 رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور هنا تبعاً ونظيراً وإذا كان الأمر على ما ذكر من تعدد الاساطة
 بجملة العلوم (فاذا الواجب على المافل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه أنهم هذا) كما ذكر
 (وإن أرفع العلوم) مرتبة ومتعبة (وأعلاها) فضيلة ودرجة (وأنفعها) فائدة (وأجداها)
 حائدة (وأحرها) أي أجدها (بقصد المهمة بها والقاء الشرائع عليها) يقال أتى عليه
 شرايره أي نفسه بالكيفية حرصاً ومحبة وهي في الاصل بمعنى الانتقال جمع شرشرة (وإدآب
 النفس) انماها (فيها) وهو يدها بها (وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل بأنياب
 الصانع وتوحيد) في الالهوية (وتزنيه عن مشابهة الاجسام) تراها الاعراض اذ لا يتوهم
 مشابهة اياها (واتصافه بصفات الجلال والاكرام) أي بصفات العظمة والاحسان الى
 الخاضعين من عبادته أو بالصفات السلبية والتبوتية أو القهر والالطف (وأنياب النبوة التي هي
 أساس الاسلام) بل لا مرتبة أشرف منها بعد الالهوية (وعليه مبني الشرائع والاحكام)
 أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم
 يتصور علم التفسير والحديث ولا علم الفقه وأصوله (وبه يترقى في الأيمان باليوم الآخر
 من درجة التقليد الى درجة الايقان وذلك) الايقان (هو السبب للهدى والنجاح) في الدنيا
 (والفوز والفلاح) في المعنى فوجب ان يعتني بهذا العلم كل الاعتناء (وأنه في زماننا هذا)

(قوله والصناعات) في شمس العلوم الحرفة اسم من الاحتراف وهو الاكتساب بالصناعة أو بالتجارة والصناعة
 بالكسر يشع على مافي الصراح وفي القاموس الحرفة الطعمة والصناعة ما يرتق منها فعل الاول عطف الصناعات
 عطف أحد المتعارفين على الآخر لاتممم وعلى الثاني عطف التفسير لتبيين المراد من اللفظ المشترك وعطف
 قوله أو صناعة بكلمة أو يشير الى الوجه الاول وبكلمة الواو على مافي بعض النسخ يشير الى الوجه الثاني

(قوله بحرفة أو صناعة) الصناعة أحسن من الحرفة لانها يحتاج في حصولها الى التزاول وقد يراد
 بالحرفة ما يتأهلها خصوصاً اذا قيل بها ولدفع توهم قصر اختلاف المهم في الحرف بلعني المقابل للصناعة
 لم يكتب بما ذكره بل قال أو صناعة

(قوله أي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية) قيل هذا مبني على وجوب علم
 الكلام في الاجتهاد واختار خلافه بناء على جواز التقليد في الاعتقادات عند الجمهور وجوابه بعد تسليم
 ان المختار ما ذكر اخذ على حذف المضاف أي وعلى مقاصد علم الكلام الخ وقد دل على ان المراد هذا بقوله
 اذ لا ثبوت الصانع الخ حيث لم يقل اذ لولا أثبات الصانع بدليله ولا شك في هذا الابتداء وكفايت في مدح الفن

قد اتخذ ظهريا) أى أمرا منسيا قد أتى وراء الظهور (ومما طلبه عند الاكثرين شيئا فرما)
 يدعى عيبا وقيل مصنوعا مختلفا (لم يبق منه) من علم الكلام (بين الناس الا قليل ومطمح
 نظر من يشتغل به على التبادر قال وقيل) هما فعلان والمضى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر
 من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص معين أو مجهول من غير التفات الى دراية
 واستبصار فى رواية (فوجب علينا ان نرغب طلبه زمانا فى طلب التدقيق ونسلك بهم فى
 ذلك العلم مسالك التحقيق وإني قد طالمت ما وقع الى من الكتب المصنفة فى هذا الفن فلم
 أرفها ما فيه شفاء لليل) بأعراض الالهواء فى الآراء (أودواء) أى رى أو إدواء (لليل)
 لحرارة المعش بفقدان المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفى الصحاح ان الرواء بالمدون فتح
 الراء هو الماء المذهب وبكسرهما جمع ريان وبضمها المنظر الحسن (سبا) حذف منه كلمة لا
 لكثرة الاستعمال والجهة الحالية أعني قوله (والهمم قاصرة) مؤولة بالظرف نظرا الى قرب

(قوله أو رواء) فى تاج البهي والمصباح روى يروى ربا بالكسر والفتح وروى كرض سربا شدن
 فهو فى الأصل مقصور منه المصنف ليناسب شفاء على ما نقل عن سيبويه ان الالف المدودة فى الأصل مقصورة
 زدت قبلها ألف لزيادة المدغم فابت الالف همزة ثم أنه لما بمناء الاسن كما هو الظاهر أو بمعنى التمديد فانه
 قد يستعمل المصدر للآزم بمعنى التمديد كما فى قوله تعالى (واقد أتيتكم من الأرض نبأ) والى التوجيهين أشار
 الشراح بقوله أى روى أو إدواء وقوله وفى الصحاح بواو المعطف إشارة الى توجيه آخر وهو أنه يجوز أن يكون
 بالفتح بمعنى الماء المذهب أى المتعلق بالمعش آخره أو ان التماس بقوله شفاء فان الظاهر حينئذ دواء بدل شفاء
 (أقوله مؤولة بالظرف) لا حاجة الى هذا التكلف فانه ذكر الرضى ان لا سبا يجي بمعنى خصوصا
 أو اختصاصا وحينئذ يكون منصوب المحل على المصدرية بفعل عذوف فالمنى أخمس انتفاء الشفاء والأرواء
 خصوصا حال كون الهمم قاصرة

(قوله وفى الصحاح ان الرواء الخ) الظاهر ان عبارة المتن بفتح الرواء والماء تفسيره بلى والارواء قلده
 بيان المراد فى المقام يعنى أريد بالرواء هو الماء المذهب سببه أعنى الرى أو الأرواء ثم لا يخفى صحة إبقاء الرواء
 على معناه الحقيقى أعنى الماء المذهب وإنما صار الى الجواز ليناسب قوله شفاء فان الراد به المعنى المصدرى
 (قوله حذف منه كلمة لا) ذكر البابانى فى شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال سبا بلالا لا نظير
 له فى كلام العرب

(أقوله مؤولة بالظرف) ذكر النحاة ان الجمة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن فيها ضمير عائد الى ذى
 الحال تجري مجرى الظرف ولا تكون مبنية لمبنى الفاعل أو المفعول بل تكون لبيان هيئة زمان مسطور
 الفعل عن الفاعل أو وقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم وهنا وجد ناعت آخر للتأويل وهو
 وقوع الجمة الحالية فى موقع العلة لما مع عدم ضمير فيها

أمال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لا وهذا من قبيل الليل الى المعنى والاعراض عما
 يشتبهه اللفظ بظاهره أى انتي حصول الشفاء والارواء عن تلك الكتب في كل زمان
 لا مثل انتفائه في زمان تصور المهم فان هذا الانتفاء أقوى (والريجات) في تملكه (فارة
 والدواعي) اليه (قليلة والصوارف) عنه (متكررة) ثم انه بين ما أجمله من حال تلك الكتب
 بقوله (فختصرتها قاصرة عن افادة المرام) باختصارها المختل (ومطولاتها مع الاسام) بما
 فيها من الاسباب الملل (مدهشة للفهم) في الوصول الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك
 البيان بذكر أحوال المعنفين في تصانيفهم الكلامية فقال (فمنهم من كشف عن مقاصده)
 أي مقاصد علم الكلام (القناع) بإزالة استعارها عنها (و) لكنه (قنع من دلالة بالافتناع)
 بما يفيد الظن وبتنع (ومنهم من سلك المسلك السديد) في الدلائل (لكن يلفظ المقاصد)
 ينظر اليها بمؤخر عينه (من مكان بعيد) فلم يكشفها ولم يجرها (ومنهم من غرضه نقل
 المذاهب) التي ذهبت اليها طوائف من الناس واستقروا عليها (والأقوال) التي صدرت
 عن قبله (والتصرف) بالرفع عطفًا على نقل (في وجوه الاستدلال وتكثير السؤال والجواب
 ولا يبالى الام المالك) الى أى شئ مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب عليها ثمرة
 أو يزداد بها حيرة (ومنهم من يلقق) يجمع ويضم (مغالط) شبهة يلفظ فيها (لترويج رأيه
 ولا يدري ان النقاد من ورائه) فيزيقها ويفضحها (ومنهم من ينظر في مقدمة مقدمة ويختار
 منها) من المقدمات التي نظر فيها (ما يؤدى اليه بادي رأيه) أى اوله بلا ايمان تأمل وبني
 عليها مطالبه (وورعيا بكر) يرجع ويحمل (بعضها) بعض تلك المقدمات (على بعض بالابطال
 وينتقل الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكبر حجم الكتاب باليسط) في العبارة
 (والتكرار) في المعنى (ليظن به انه بحر زخار) كثير الماء مواج من زخر البحر امتد وأرتفع
 (ومنهم من هو كحاطب ليل) كن يجمع الخطب في الليل فلا يميز بين الرطب واليابس
 والضار والنافع (وجالب رجل وخيل) الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيول
 الفرسان يعني ككتاب المسكر بأسره ضميغه وقوه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في
 كلا التشبيهين بقوله (يجمع ما يحده من كلام القوم ينقله نقلًا ولا يستعمل عقلًا ليرف
 أغث ما اخذه ام غثين وسخيف) أي دقيق ركيك (ما الفاه) ما وجدته (أم متين) أى
 قوى فصار جميع ما ذكره باعثه على تأليف الكتاب كما أشار اليه بقوله (فحداني) سافني

ولم يثنى (الحذب) المطف والشقعة (على أهل الطلب) لهذا العلم (ومن له في تحقيق الحق) فيه (ارب) حاجة (الى ان كتبت هذا) اشارة الى كتابه (كتاباً مقتصداً) متوسطاً (لامطولاً لملأ) بتطويله (ولا مختصراً بخلاً) بإيجازه (أودعته) أوردت فيه (لب الاباب) خلاصة القول (وميزت فيه الفشر من الاباب ولم آل) أى لم أترك (جهداً) سبياً ومائة (فى تحرير المطالب) الكلامية (وتقرير المذاهب) الاعتقادية (وتركت الحبيج قبيختر) تمايل فى مشيها كالتدال بجماله (انضاسا) مفعول له (والشبه تضاد) تصاغور وتخاف (اختصاصا) كالذي ظهرت قبائمه وانكشفت سوائه (ونبهت فى التقدير التزييف) للدلائل (والهدم والترصيف) أى الاحكام للمقاصد (على نكت هي ينابيع التحقيق) وفقر تهدي الى مظان التدقيق (النكتة طائفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة فى القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظاهر ونطاق على أجود بيت فى الفصيدة تشبهاً لها بها وعلى قرينة الاسجاع ايضا) وانا انظر من الوارد (مواضع ورود جمع مورد من ورد الماء) الى المصادر (مواضع الرجوع من صدر اذا رجع) وانأمل فى الخارج قبل ان اضع قدسى فى الداخل ثم ارجع القهقري (أى الرجوع الى الخف) انأمل فيما قدمت هل فيه من قصور (فأزيله وأتمه) وأرجع البصر مرة بعد أخرى هل أرى من فطور) أى شق فاسده وأصلحه (حافظاً) حال من فاعل كتبت وما فى حيزه من أودعته وما عطف عليه أى فملت كل ذلك حافظاً (للاوضاع) التى ينبني ان يحافظ عليها (وامزا) مشيراً بإيجاز البارة (مُشَبِّهاً) موضعاً باطنها (فى مقام الرمز والاشباع) وافقد بالغ فى تحرير كتابه ونصح طالبه (حتى جاء) متعلق بتلك الافعال المذكورة (كما أردت ووفى الله وسد فى انعام ما قصدت) ثم بين مجيئه على وفق ارادته بقوله (جاء كلاماً لا عوج فيه ولا ارباب ولا لجة) أى ولا تردد (ولا اضطراب متناسباً صدوره) اوائله (وروداته) او اخره (متعاقباً سوابقه ولو احقته)

(حسن جلي)

(قوله ولم أترك) شئ آل معنى الترك جعل جهداً مفعول وهما وجوداً أخذ ذكرهما فى حوائى المطول (قوله لا عوج فيه) الموج المطف من حال الانتصاب وهو متبع العين فيها يدرك بالبصرة والفكر من المعقولات وبالكسر فيها يدرك بالبصر من المحسوسات مكناً وجدت يخط جدي فى حوائى المطول ويؤيده (قوله تعالى لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً) وربما يقال عكس هذا أيضاً حتى قال بعض أهل اللغة الموج بالفتح كيمى در جوب ومانندان وبالكسر كيمى دردين ومانندان وقال ابن السكيت كل ما كان ينصب كالخانداء والوجهان

وقوله (بكرا) يدل من كلاما (من ابتكار الجنان لم يطمئنا) لم يمسها (من قبل انس ولا جان
وكنت برهة من الزمان) مدة طويلة منه (اجبل رأيي) اديره (واررد قداحي) كما يفعله
اليسر سال تفكره في اليسر (واؤامر نفسي) من المؤامرة وهي المشاورة لان كلاما من
التشاوريين يأمر صاحبه بما يراه (واشاور ذوى النهى) جمع نية وهي العقل لانه ينهي عن
الفحشاء (من اصدقائي مع تمدد خاطبيها) من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها
سلطان الهند محمد شاه جونيه (وكثرة الراغبين فيها) وقوله (في كفى) متعلق باجبل
وماعطف عليه (اذنبا اليه) يقال زفقت المروس الى زوجها اذف بالضم زفا وزفا (يدرف
قدرها وينفلي مهرها) يكثره (موقوف) من عند الله (له موافق) جمع موقف من الوقوف
بمعنى الثابت (يدز الدين فيها بالسيف والسنان) وهو متطلع ناظر مستشرف (الى موافق) جمع
موقف من الوقوف بمعنى الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب (ينصره فيها بالحجة والبرهان)
ولا بد لذلك الاعزاز من هذه النصرة (فان السياف القاضب) القاطع (اذا لم تمض الحجة
حده كما قيل غرقا لآعب) وهو منديل ياف ليضرب به عند التلاعب (حتى ونع) غاية
لاجالة الرأي وماعطف عليها (الاختيار على من لا يوازن) من وازنت بين الشيئين اذا
وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايها ارجح (ولا يوازي) لا يجاذي ولا يتقابل باحد (وهو
غنى عن ان يباهى) غيره ويفاخره (واجل من ان يباهى) ويفاخره والمضى انه اجل من متعلق
البهاة أى بما يمكن ان تتلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا (وهو أعظم من ملك
البلاد وساس) أى حفظ وضبط (المباد شانا) تمييز عن النسبة فى اعظم (واعلام منزلا

(حسن جلي)

(قوله والمعنى انه أجل من متعلق البهاة) المقصود من هذا التكلف دفع ما يورد على التركيب المذكور
وأشأله من ان ما بعد من لا يصلح أن يكون متصلا عليه اذ ليس يشارك ما قبلها في أصل الفعل أعنى الجلالة
مثلا ولم ينفذ الى ما قبل من ان من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل أى متباعدة فى الجلالة من ان
يباهى تخروفا عن لزوم استعمال أفعل التفضيل حيث يدون الاشياء الثلاثة كما صرح به فى شرحه للفتح
وان أمكن ان يجاب بان من التفضيلية محذوفة بقرينة اللام كما فى قوله تعالى (قاله يعلم السر وأخفى)
والذى هو أجل من سائر الملوك ثم الظاهر فى العبارة ان يقال عن يمكن لكنه أراد اليرسب أى من ملك
يمكن ان تتعلق به البهاة فأورد على ما ذكر وأمثاله ماآت سورة الكافرين وغيرها

ومكانا وانداهم واحة وسانا) يقال فلان ندى الكف اذا كان سخيا (واُسجهم جأنا) هو بالهمزة وواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجأش أى يربط نفسه عن الفرار بشجاعته (وجنانا وانوام دينا واناما وادوهم سيفنا وسانا) يقال رعبه فارتاب أى انزعته فزع (والسطم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا وأعوانا وأجمعهم الفضائل النفسية) التى أصولها ثلاثة الحكمة والهمة والشجاعة (وأولاهم بالرياسة الانسية من شيد) رفع وأحكم (قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم) بقية زوجه (حيث أوردت ان تنهدم ورفع رايات المالى أوان) زمان (ماهرت) قاربت (الاستكان) الانقلاب على رؤسها (وجدد مكارم الشريعة) الفضائل التى دغى اليها في الشرع ولو أبدل لفظ المكاديم بالعالم لكان أقصد (وقد آذنت) أغلت (بالانداس) بالانحما (بحرزم ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين أيا) اسحق لازالت الافلاك متتابعة لهواه والاقدار متحرية لرصاه (هذا دعاء قد شاع في عباراتهم لكن الاحتراز عن امثاله أولى اذ فيه مبالغة غير مرضية (والى الله ابتل) انضرع (باطلق لسان وارق جنان) أى برغبة وافرة فوجب ملالة الانسان ورقة قلب نامة يلزمها الاخلاص المستدعى للجانية (ان بديم أيام دولته ويمته بما خوله) أعطاه وملكه (دهراً طويلا وبوقته لان يكتب به) بما خوله (الابقيين ذكر أجيالا) في هذه النار (وأجر اجزيلا) في دار القرار (انه على ذلك تقدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة موافق) وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات أولا يجب وحينئذ اما ان يبحث فيه عملا يختص

(قوله ما يذكر فيه) أى المقصود الذى يذكر فيه فلا بد من الخطبة والمراد بالرجوع الرجوع الاستعاني وبالتقديم التقديم على كل معناه فلا بد بعض المباحث الذى هو كلابدى لبعض دون بعض كلامور العامة (قوله في علم الكلام) أى في تحصيله سواء كان جزءا منه كباحث النظر أولا كالرؤس الثمانية التى هي مبادئ الشروع

(قوله أصولها ثلاثة الحكمة والهمة والشجاعة) الحكمة هي التوسط في تدبير العاش والهمة هي التوسل بالنسبة الى القوة الشهوانية والشجاعة هي التوسط بالنسبة الى القوة الغضبية وجميع الثلاثة العدالة وسينصل الشارح هذه المعاني في أواخر مباحث الكيفيات النفسانية ونحتمل ان هناك الحكمة المذكورة هنا ليست هي الحكمة التى جعلت قسمة للحكمة النظرية كما توهم ولا الحكمة التى قسمت الى العملية والنظرية

براست من الاقسام الثلاثة للموجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة أو عما يختص فاما
بالممكن الذي لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث في الاعراض أو بالممكن الذي يقوم
بنفسه وهو الموقف الرابع في الجوهر وإما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله الرسل وبعثه
الانبياء وهو الموقف السادس في السميات أولا باعتباره وهو الموقف الخامس في الالهيات
والوجه في التقديم والتأخير ان اللقدمات يجب تقديمها على الكل والامور العامة كالماضي لما
مداها والسميات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الامكنات وأما تقديم المرض
على الجوهر فانه قد يستدل بأحوال الاعراض على أحوال الجوهر كما يستدل بأحوال
الحركة والكون على حدوث الاجسام ويقطع المسافة للتأخير في زمان متناه على عدم تركبها
من الجوهر الافراد التي لا تنتهي ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود المرض
متوقف على وجوده

حـ الموقف الاول في اللقدمات وفيه مرصدة ستة

١ المرصدة الاول فيما يجب تقديمه في كل علم

(قوله فيما يجب تقديمه) الخ أى في بيان ما يجب تقديمه (في كل علم) يطلب تحصيله وأثبت تقديمه
بالايل وهي مطلق التعريف والموضوع والغاية وأمثاله لا المحصورة بالكلام بدليل انه ذكر المصنف في
كل مقصد دليلا على وجوب تقديم مطلقها فقول المصنف رحمه الله تعريفة خبر مبتدأ محذوف أو خبره
محذوف أى بما يجب تقديمه تعريفة أو ما يجب تقديمه تعريفة ولذا ترك كلمة في في المقاصد الستة مخالفنا لسائر
المقاصد والمراد والمواقف وقول الشارح رحمه الله أى تعريف العلم الذي اشارة الى ان التعريف تراجع
الى علم لا الى كل والتخصيص بالصفة ملحوظ في المرجع بمجموعة المقام وإنما جعل العنوانات في المقاصد
الامور المذكورة مطلقا لكونها أهم بالاثبات لان تقديم الامور المحصورة بالكلام انما واجب لكونها أثرا
لها ومن قال ان المراد بالامور المحصورة بالكلام والكلام على حذف المضاف أى تقديم نوعه وان الضمير
في قوله تعريفة راجع الى الكلام وان اللام في قول الشارح أى العلم للمعنى فقد خبط خبط عشواء

(قوله وهو الموقف الثاني في الامور العامة) أى هو المقصود من الموقف الثاني وان ذكر بالاستطراد
في هذا الموقف ما يختص بواحد من الاقسام الثلاثة كواجب وتقديم وجود التقديم في الصفات لا يتناقض
القول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده في الجوهر والعرض فان الصفات ليست منها على انها
ليست غير الذات وأيضا قالوا فالتقدم الذاتي لا يوجد فيه أصلا وقيل المراد بعدم الاختصاص ان لا يختص
مع مقابلة كما أنير اليه في أول هذا الموقف كما سيبيح زيادة بحث إن شاء الله تعالى
(قوله فيما يجب تقديمه في كل علم) اعترض عليه بان الامور الموردة ههنا من التعريف والموضوع وغيرها

فقيماً يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجود التقديم أنه لا بد منه عقلاً بل أريد
الوجوب المرفى الذي مرجه اعتبار الأولى والآخر في طرق التعليم (وفيه مقاصد) ستة أيضاً
(الأولى تعريفه) أى تعريف العلم الذى يطلب تحصيله وانما وجب تقديم تعريفه (ليكون مطالبه
على بصيرة) في طلبه فانه اذا تصور تعريفه سواء كان حداً لمفهوم اسمه أو رسماً له فقد
أحاط بجميعه احاطة إجمالية باعتبار أمر شامل له يضبطه ويميزه عما عداه بخلاف ما اذا

(حسن جلي)

هي المضافة الى علم الكلام فكيف يجب تقديمها في كل علم والجواب الحل على حذف المضاف والمعنى ما يجب
تقديم نوعه في كل علم شرع في تحصيله وحينئذ يكون ملاحظة عن تلك الامور المضافة الى علم الكلام
بخصوصها ويكون التفسير في تعريفه وموضوعه وغيرها راجعاً الى خصوصية علم الكلام والعلم في قوله
أى تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للمبدأ كالضافة وانما لم يقل أى تعريف علم الكلام إشارة الى ان
الخصوص والضافة انما نشأ باعتبار أنه المشروع فيه

(قوله فقيماً يجب تقديمه في هذا العلم) أى لا في كل علم بقرينة المقابلة لانه لا يجب تقديمه في غير هذا
العلم أسلاكه وعلم أصول الفقه أيضاً قد صدر بتلك الباحث واستحسن ذلك ثم ان مسائل جميع العلوم
وان كانت مرتبطة بها الا ان تصدير كتب الصرف مثلاً بها مع اشتغالها على نوع كثرة ودقة بما ليس
بمستحسن في طرق التعاليم قلنا وأما تصدير كتب الكلام بها مع أنها جزء منه في غاية الاستحسان
فالفرق ظاهر جداً

(قوله ولم يرد بوجود التقديم) الخ قال رحمه الله أما الذي يجب عقلاً فهو تصور العلم بوجه ما
والتصديق بفائدة مدافعة على طلبه واعتراض عليه بان الموقوف اذا كان هو الشروع على البصيرة وقد
عرف من سياق كلامه ان المراد البصيرة النامة وان تمامها يكون الشروع مشتغلاً على فوائد الامور الستة
فلا شك ان الشروع يمثل هذه البصيرة موقوف عقلاً على الاشياء الستة فيكون وجوب تقديمها أيضاً عقلياً
والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلاً على الامور المذكورة انما وجب تقديمها على الاطلاق
أعني ابتداء من غير تنديد بشئ اذا كان الشروع بتلك البصيرة واجبا عقلياً على الشارع في العلم من حيث
هو طالب وهذا ظاهر على أنه يمكن أن يقال المراد مطلق الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على الامور
المذكورة توقفه على نوعها كما حققناه في حواشي الموطول

(قوله سواء كان حداً لمفهوم اسمه أو رسماً له) قال رحمه الله تعالى لا يخفى عليك ان اسم كل علم
موضوع بإزاء مفهوم اجالي شامل له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حداً له بحسب اسمه وان
ين لازمه كان رسماً له بحسب اسمه وعلى التقديرين هو رسم لذلك العلم بمجمله عن غيره وأما حده الحقيقي
فانما هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات الشروع
(قوله بخلاف ما اذا تصور تعريفه) وان فرض أنه يكفي في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه) أراد

تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكتفيه في طلبه لكنه لا يقيد بصيرة فيه (فان من ركب
مثن عياء) وهي العياء بمعنى الباطل (أوشك ان يخطب بخط عشواء) وهي النافذة التي
لا تبصر قدامها فهي تخطب يديها كل شيء وقال فلان ركب المشواء اذا خطب أمره على غير
بصيرة (والكلام علم) بأمر (يقدر معه) أي يحصل مع ذلك العلم حصولا دائما عاذا
قدرة تامة على (أثبت المقائد البقية) على التير والزامة اياها (باراد الحجج) عليها (ودفع

(قوله بمعنى الباطل) وهو هنا التصور بغير التعريف من الوجه الأعم أو الاخص شبه بالركوة
في كون كل منهما سببا لسوء طريق الوصول الى المطلوب وأثبت المتن والركوب في الكلام استعارة
للكناية وتخييل وترشيح والله قال أوشك لانه بمجرد التصور المذكور لا يخطب مالم يشرع في العلم ثم
قول الشارح وهي النافذة التي اشارة الى توجيه من مبنى الاول ان خطب عشواء مصدر للتشيع والاضافة
للإختصاص فيكون تشبيها لخطب المقول بالخطب الخاص ومبنى الثاني انه مصدر للتروع والاضافة لادنى
ملازمة أي يخطب خطبا يراد في قوله فلان ركب المشواء وهو خطب أمر على غير بصيرة فافهم فانه
بما ذكر في الاقدام

بغيره غير التعريف وغير التعريف بمقتضى أن يكون وجهها أعم وكونه كافيا في طلب العلم الخاص من حيث
خصوصيته محل تردد فلها أورد قوله ومن فرض الخ لان الكلام في التير المطلق الشامل للاعم وقوله
لكنه لا يقيد بصيرة كاملة يحصل بالتعريف ثم الكلام في التصورات التي يمكن تقديمها على الشروع كما هو
الظاهر من السياق لا يراد ان التصور الحدي للعلم باعتبار الحقيقة غير ما ذكر مع انه على تقدير فرض
كفائته في الطلب ليس مما لا يقيد البصيرة وذلك لانه لا يحصل الا بعد تمام تحصيل العلم المشروع فيه

(قوله فان من ركب الخ) هذا في موقع التعليل لا يجاب تصور العلم بتعريفه ليحصل البصيرة ثم ان
انتفاء هذا التصور الخاص قد يكون بانتفاء أصل التصور ولظهور عدم امكان الشروع بدون لم يتعرض
له وقد يكون تصور لا يقيد البصيرة المذكورة كالنصور بوجه أعم وهو الذي أشار اليه بقوله فان
من ركب الخ

(قوله والكلام علم بغيره) فان قلت المشهور ان علم الله تعالى وعلم الرسول وعلم اللائكة بالاعتقادات
لا يسمى علم الكلام كما ان علمه تعالى بالمعانيات وكذلك علم الرسول وعلم اللائكة بها لا يسمى فقها وليس
في هذا التعريف ما يخرجها بخلاف التعريف المذكور في المقاسم وهو العلم بالمقائد البقية عن الادلة
اليقينية وادعاء اطلاق علم الكلام عليها بعيد من المتعارف قلت يمكن ان يخرج علم الرسول عليه السلام
وعلم اللائكة بكملة يقتدر بتأمله ان صيغة الاتصال تدل على الاعمال المشعر بالكسب وعلمه عليه السلام
بالكشف للمسي بالوحي وكذا علم اللائكة وأما علم الله تعالى فيخرج بها أيضا بذاك الاعتبار واعتبار
دلالة لفظ التعلل على الحدوث وأما علم الله تعالى ويعلم الله فن قيل المجاز كما صرح به الشارح في

الشبه عنها فالاول اشارة الى المتقضي والثاني الى انتهاء المقادير وهما بابحاث * الاول انه اراد بالعلم معناه الاعم أو التصديق مطلقا ليتناول ادراك الخطي في المقادير ودلائلها على ما صرح به * الثاني انه به بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وبإطلاق اللمية على المصاحبة الباقية فيطبق التبريد على العلم بجميع المقادير ما توقف عليه انبائها من الأدلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما تصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل الذي يتوصل به الى حفظ أي وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تمام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له بأثبات هذه المقادير والتميز من هذا الجملة نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لدم الكلام مثلا اذ ليس يترب عليه تلك القدرة

(قوله فقط) أي دون المواد المختصة بالمقائيد وانما ضمن استفادة الصور مع ان المتعلق يستفاد منه مناسبة للمادة أيضا وهي الصحة من حيث المادة لان أكثر نظر المتعلق في صحة الصور (قوله اذ ليس فيه اقتدار تام) لان الاقتدار التام على ذلك الاثبات لا يحصل بعد حصول المقادير المذكورة من أدلتها ودفع الشبه عنها بالفعل والتمكن من استحضار ما شئ وأما علم الجدل والمتعلق فاما فيه ان التمكن على ذلك الاثبات في الجملة يعني انه اذا حصل مبادئها ودرستها أمكن له ذلك الاثبات

حواشيه على المطول

(قوله اراد بالعلم معناه الاعم أو التصديق مطلقا) كأنه حل العلم على المعنى الجازي بقرينة المقام والا فيصير في تزييف تفسير العلم بالمعنى الاعم ان إطلاق العلم على الجهل المركب مخالفة استعمال اللغة والعرف والشرع ولا يمكن حل العلم هنا على ملباني من العفة الموجبة للتميز التبريد المحتمل للنقيض لان المراد هناك عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لا أعم بما في نفس الامر وعند من قامت به فيخرج ادراك الخطي قطعا فليأتمل

(قوله دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور الدلائل فقط) اراد به التعلق بانه لا يحصل به القدرة التامة على إثبات المقادير الدينية لان ذلك الاثبات انما يحصل بحجة لما صورة تحصل من المتعلق ومادة معينة لا تفرق منه فالعلم المستفاد من قوله فقط بالنظر الى المواد المختصة والمقائيد منها على ما هو التحقيق وهذا تين ضعف ما استصوبه الشارح في حواشيه شرح اللطالع من ان الطرق والشرائط المحتاج اليها في استحصان المطالب لو كانت ضرورية لم يقع القاطع لان جهة الصورة وهو ظاهر ولا من جهة المادة لان تلك الطرق والشرائط تراعى جانب المادة ورعايتها جانب الصورة ووجه الضعف ان خصوصيات المواد لا تفل من المتعلق وانما استفاد منه معرفة مناسبة للمادة المعلومة من علوم اخر بالنسبة الى كل مطلوب على وجه اجبالي فمع ضرورة جميع قواعد المتعلق يجوز القاطع من جهة المادة قطعا

دائماً على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتيب المادي أصلاً * الثالث أنه اختار
يتندر على ثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيهاً
على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات المقائد على محصيلها اشعاراً
بان ثمره الكلام اثباتها على الغير وان المقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت
مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه

(قوله وان المقائد) الخ يريد انه لو قال يتندر معه على تحصيل المقائد البنية بإيراد الحجج لتوهم
منه أن يراد الحجج ولو عقلية ودفع الشبه كاف في تحصيل المقائد وليس كذلك بل لا بد من الاخذ من
الشرع فأشار بذلك الاثبات الى ان ثمره الاثبات لا التحصيل لكن لا يخفى ان الانعاز في لان ذكر الاثبات
لا يدل على نفي التحصيل حتى يشمر بان التحصيل يجب أن يكون من الشرع غاية ما يقال كان الظاهر ذكر
التحصيل لان إيراد الحجج ودفع الشبه علة لحصول العلم بها فالدول الى الاثبات يشمر بنفي كون ثمره
التحصيل

(قوله ولا يجوز) الخ رد على العلامة التفتازاني حيث جوز حمل الاثبات على التحصيل وقال معنى

(قوله بل لا مدخل له في ذلك الترتيب المادي أصلاً) فلا يدخل في التعريف المجموع المركب من
علم الكلام وغيره أيضاً فان المتبادر منه اعتبار المسخلة قطعاً وأيضاً المجموع ليس علماً واحداً بل علمين
أو علوماً مجامعة وهذا يظهر خروج المجموع المركب من علمي الكلام والجلد وكذا المركب من علمي
الكلام والتفسير لا ينتفاء مدخاية علم التفسير في الترتيب المادي المذكور لان دخله لا يبعد عن دخل
فلس المقائد بل ربما يدعى ان النحو أيضاً له مدخل في ذلك الترتيب لان بعض المقائد مستفاد من الادلة
السمية فيكون لعلم النحو مدخل في القدرة على اثبات تلك المقائد المستفادة منها وان لم يتوقف كما في
أرواب السليقة المستطبطين لتلك المقائد منها

(قوله على انتفاء السببية الحقيقية) تهيد السببية بالحقيقية في الانتفاء مشعر بعدم انتفاء السببية
العادية وهذا لا ينافي المصاحبة الدائمة المرادة ههنا لما يشير اليه في المقصد الرابع في كيفية اقادة النظر الصحيح
للعلم من ان العلوم لا ينافي المادية

(قوله وان المقائد يجب أن تؤخذ الخ) ولو قال يتندر معه على تحصيل المقائد بالحجج لتوهم ان
تحصيل المقائد المعتد بها يكون بالحجج ولو عقلية لتناول الحجج ايها فعدل عنه دفعا لتلك التوهم فب
الظاهر ان قوله وان المقائد معلوف على ان ثمره ولقطه على إشعاراً بحذف اللام الشائع وجه بل هو
أوجه كيلا يلزم دخول ما ذكر في حيز الاشعار فان تحقق الاشعار محل تردد

(قوله ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل الخ) ان أراد به توجيه الكلام على وفق ما اختاره
من كون العلم بمعناه الحقيقي فلا كلام وإن أراد الرد على التفتازاني حيث حمل الاثبات على التحصيل

ان يكون العلم بالمقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه * الرابع ان المتبادر من الباء في قوله بإيراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية

أثبت المقائد الدينية تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترتيب من التقليد الى التحقيق ووجه دفعه ان ذلك اما يرد لو حل العلم على التصديقات وكذا ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة والعلامة التفاضلية ولو حل على المسائل المدللة فلا شك في كون التحصيل المذكور ثمرة لما يعنى ان من طالع تلك المسائل ووقف على أدلتها حصل له العلم بالمقائد وعلى تقدير حله على التصديقات فالعلم هو التصديقات مع قطع النظر عن خصوصية الحل على ما تقرر والتمرية التصديقات الجزئية القائمة بالحل على ما يشتر به لفظ المقائد وحله على ملكة الاستحضار كما في شرح المقاصد يعنى التهيؤ القريب بسبب حصول المآخذ والشرائط لتحصيل المقائد فيه انه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التهيؤ لكونه كذبة وإسطة لكن اطلاق أسماء العلوم المدونة اما هو على ملكة الاستحضار كما صرح به في المطول وليس عليه السيد الشريف في شرح المفتاح وصرح به كثير من الفضلاء

والاكتساب أيضا فاجواب عنه ان التفاضل على ملكة الاستحضار في هذا التعريف يعنى أن يكون عنده من المآخذ والشرائط ما يمكن في استحضار المقائد وهي التي عبر عنها المنصف في شرح أصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب وحله العلم في تعريف اللقمة عليه وحينئذ لا عذور في حل الأثبت هل التحصيل فان اللازم منه كون العلم بالمقائد خارجا عن علم الكلام يعنى الملكة المذكورة ثمرة له والامر كذلك في الواقع وما ذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة الاستحضار لا ملكة الاستحضار التي يسمونها العقل بالنقل على المشهور اندفع اعتراض آخر وهو انه بعد الملكة كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكة ووجه الدفع ظاهر وظاهرا ما قال ان كلا من أسماء العلوم المدونة وان كان يطلق على الملكة الا ان الشائع الخلاقه على ملكة الاستحضار وانما حل في تعريف اللقمة على التهيؤ المذكور لضرورة ان الاحكام العملية لا تكاد تنحصر في عدد قليل من يعلمها هو التهيؤ التام لما يختلف المقائد كما أشار اليه الشارح الحق واقفا لم يجعل العلم هنا على خلاف المتعارف أعنى ملكة الاستحضار لعدم الضرورة لم يجز حل الأثبت على التحصيل كما حققته من سياق الكلام

(قوله ولا شك في بطلانه) قد بين المقائد التي أضبط اليها الأثبت بمرادها المقائد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الجاسل بالعلم بالاصول ولا عذور في كونها ثمرة قواعد علم الكلام وبهذا يظهر ان الاولى حل الاقتدار على المتعارف من جهة جعل تلك القضايا كبريات لصغريات سببه الحصول لتخرج المقائد الجزئية من القوة الى الفعل فيندفع الاعتراض على طرد التعريف بالعلوم الاخر اندفاعا ظاهرا لان قضايا غير علمنا لا يصح ذلك ويرد على لزوم خروج العلم بالوسائل التي موضوعاتها جزئيات نحو الله واحد من علم الكلام مع انها من المسائل وتأويل المسئلة بقولنا واجب الوجود واحد مثلا تكلف لايصار اليه فليتأمل

(قوله هو الاستعانة دون السببية) تبادر الاستعانة من هذه الاءه سببية للسببية في الاءه فـ قد لا

العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبه السابق وليس للزاد بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدي للأبائ بناء على قصد الخطأ ولم يرد بانعير الذي يثبت عليه المقائد غيرا مينا حتى يرد انها اذا أثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الجدة الخامس ان هذا التعريف انما هو لم الكلام كما قررناه لا لمعلومه وان أمكن تطبيقه عليه بنوع تكاف فيقال علم أي معلوم يقتدر معه أي مع العلم به الخ (والمراد بالمقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل) فان الاحكام المأخوذة من الشرع فبان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر في عدد بل تزايد بتعاقب الحوادث الفعالية فلا يأتي ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التوفيق التام لها أعني ان يكون عنده ما يكفي في استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف المقائد فانها مضبوطة لا تزايد فيها أنفسها فلا تنمو الا حاطة بها والاقتدار على اثباتها وانما تكثر وجوه استدلالها وطرق دفع شبهاتها (وبالدنية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم) صوابا كانت أو خطأ (فان الخصم) كالمعتزلة مثلا (وان خطأه) في اعتقاده وما يتنكب به في اثباته (لا تخرجه من علمه الكلام) ولا يخرج علمه الذي يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام (والثاني موضوعه) المقصد الثاني موضوع العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه أي التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز (اذ به) أي

(حسن جلي)

يقتدر به بالنظر الى خصوص المقامين فلا عالمة بين الكلامين (قوله وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه السلام) قيل تخصيص المقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لا اختلاف في العقائد وأخصب بانه للظهور وحده والحق ان اللام في المقائد لا ينشأ عن وليس شائر الايمان مستلزاما على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان من جعلها اعتقاد نبوته عليه السلام وفوائدها والمباحث الامامة وغيرها

(قوله مزيد امتياز) انما قال مزيد امتياز إما باعتبار ان دأبهم تقديم التميز بحسب التعريف وإما لأن الامتياز الجاهلي بالموضوع فهو محض عين الذات والجاهلي بالتعريف غير محض الماهية والتميز بحسب الذات

بالموضوع (تميز العلوم) في انفسها ويان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية
 انما هو معرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها
 متكترة متنوعة وكانت معرفتها مختلطة منتشرة متسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن
 التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة متميزة فتصدي لذلك الاوائل قسموا الاحوال والاعراض
 الثانية للمتعلقة بشيء واحد اما مطلقا أو من جهة واحدة أو بأشياء متناسبة تناسباً معتدلاً به
 سواء كان في ذاتي أو عرضي علماً واحداً ودونوه على حدة وسما ذلك الشيء أو تلك الاشياء
 موضوعاً لتلك العلم لان موضوعات مسائله واجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من
 الاحوال متشاركة في موضوع علماً منفرداً متميزاً في نفسه عن طائفة أخرى متشاركة في
 موضوع آخر فجاءت علومهم متميزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر أيضاً هذه
 الطريقة في علومهم وهو أمر استحساني اذ لا يمنع عقلاً من ان تمد كل مسألة علماً برأسه
 وتقرّد بالتعليم ولا من ان تمد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت
 متناسبة من وجه آخر أو لا علماً واحداً وتقرّد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطلاب
 بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالنسب والحاصل بالتعريف على عكس ذلك
 كان تعريفاً للعلم واما ان كان تعريفاً للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ الموضوع في التعريف

(حسن جلي)

واجب زائد في نفسه على التميز بحسب المقوم

(قوله قسموا الاعراض والاحوال) قال رحمه الله موضوع العلم قد يكون شيئاً واحداً إما مطلقاً
 كالعدد والحساب وإما مقيداً كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون أشياء متشاركة
 إما في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المتشاركة في القدر العلم الهندسة وإما في عرض كالكتاب
 والفتنة والاجتماع والقياس المتشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية للعلم التفتي فان قلت تناسب
 للمتدبر أمر مهم لا يعرف قدره فلا ينبغي أن يحد العلم واختلافه بمجرد اشتراك النسبة المتدبرها
 في الامور المتعددة للموضوعات للعلم واحد كيف ومثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والقياس
 الفاعلين تحت جنس الحكم لا يميلان علماً واحداً بخلاف علم النحو الباحث عن أحوال الكلمة قلت اذا
 كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في أمر ومصادقه ان يقع البحث عن كل ما يشارك في ذلك
 الامر فالتناسب يقتضيه للعلم واحد والا فمتعدد واعلم ان في قوله قسموا الاعراض والاحوال الثانية
 علماً واحداً مساعداً لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسائل المنتهية عليها

كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا للمعلوم (وهو) أي موضوع الكلام (المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تملقا قريبا أو بعيدا) وذلك لان مسائل هذا العلم إما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكنافه الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو العقائد الدينية تملق به اثباتها تملقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تملق به اثباتها تملقا بعيدا ولله دراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من هذه الحضية

(قوله يتوقف عليها) أي توقف المسائل على المبادي وحاشا محتاج المسئلة في العلم بثبوتها الى نوعها وان لم يحتج اليها بخصوصها
(قوله كتركب الجسم من الجواهر الفردة وجواز الخلاء) حيث يحتاج اليها في صحة اعادة الاجسام فان المحققين على ان الاعادة لجميع الاجزاء المتفرقة على ما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى (وب ارقى كيف نحي الموتى) الآية وان الاعادة على ما جازت به الشرائع انما هو باعدام هذا العالم وایجاد عالم آخر كما صرح به الشارح قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في معرفة الله واذا كانت الاعادة مستلزمة لفناء هذا العالم يحتاج في صحتها الى جواز الخلاء فافهم ومن لم يفهم وقع لتصبح هذا التوقف في تكلفات باردة

(قوله كاثبات القدم الخ) لا يخفى ان العقائد هي المسائل كما صرح به فتشيلها باثبات القدم مساعة وأما قوله فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد فيحتمل على حذف المضاف أي بما هو من محمولات العقائد
(قوله كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء) يتوقف عليهما حدوث العالم بجميع أجزائه أما على الثاني فظاهر اذ قيل الحدوث يلزم الخلاء وأما على الاول فقلنا لو تركبت من الصورة والمبوءى لزم قدم المادة والا لا يحتاج الى مادة أخرى لان كل حادث مسبوق بمادة عندهم ويجوز ان يعتبر المتوقف على هذا جسر الاجساد على القول باستتاع اعادة للمعدوم لكن في كل من التوقفين الأخيرين بحث لكفاية التركيب من الاجسام الديمقراطية فيها

(قوله متعددة موجودة) اذ تمايزها بيني حيث قد عديمها واذا لا واسطة يمتنع وجودها
(قوله وقد يقال المعلوم من هذه الحضية المذكورة الخ) أجيب بان المحمولات من الحضية المذكورة موضوعات وان لم تكن كذلك من جهة خصوصياتها وأنت خير بها انما كانت من تلك الحضية موضوعات تستدعي محولات عليها مع انتفاء في الواقع على انما نقل الكلام الى محمولات المحولات وحلم جراً ثم

المذكورة يتناول محمولات مسائله أيضاً فالأولى ان يقال المعلوم من حيث ثبت له ماهو من المقائد الدينية أو وسيلة اليها لا يقال ان أريد بالمعلوم مفهومه فأكثر محمولات المسائل أخص منه فلا يكون عرضاً ذاتياً له وإن أريد به ما صدق عليه من افراده كان أعم منه فلا يكون أيضاً عرضاً ذاتياً مجعولاً عنه مالم يقيد بما يحمله مساوياً له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك أيضاً ان العرض الذاتي يجوز ان يكون أخص من معروضه

(قوله يتناول محمولات مسائله) أى من حيث انها محمولات

يمكن ان يقال المراد بالمقائد الدينية المحمولات ولوساحة كما يدل عليه ظاهر قوله فان حكم على المعلوم بما هو من المقائد ولا يصدق للمعلوم من الحينية المذكورة على المجمولات لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق به آيات المقائد الدينية بل نفسها فليتأمل

(قوله فالأولى ان يقال الخ) انما قال فالأولى ليجوز ان يصرف العبارة عن ظاهرها ويحمل على حذف اللغز فيكون المعنى من حيث يتعلق بوضعه إيجاب المقائد الدينية أى الزامها على الغير

(قوله وإن أريد به ما صدق عليه من افراده كان أعم منه) فيه بحث وهو انه يمكن ان يتم ما يصدق عليه مفهوم العلم بحيث يتناول كل ما يساوى شيئاً من المحمولات حتى ان مفهوم المعلوم من جهة ما صدق عليه وما يساويه هو الوحدة والماهية مثلاً وحينئذ لا انجاء بما ذكره ويمكن ان يدفع بأن هذا التوجيه يوجب ان بعض المعلومات تارة من موضوعات الكلام متعلقة من أنواعها وهذا نصف لا طائل تحته فليتأمل (قوله لانا نقول قد حقق هناك أيضاً) هذا اختيار للشق الاول من التزديد فان قلت الموارد

والاحوال المبحوث عنها ليست اعراضاً وأحوالاً لمفهوم المعلوم بل لذاته فكيف يختار ان موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت معنى كونه موضوع العلم ان للحوادث وصف المعلوماتية على معنى انه يبحث في الكلام عن اعراض ما انصف بمفهوم المعلوماتية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له المعلوماتية فان قلت قد اختار في حواشي شرح المطالع ان موضوع الحكمة أنواع الموجودات واعتبر قيد المحمولات العامة بما يجامها مساوية للموضوع فلم يعدل هنا عن تلك الطريقة واختار ان الموضوع مفهوم المعلوم قلت وجه البطلان انه لو كان للوضوع ذوات المعلومات كان ذات الواجب من جهة الموضوعات فيرد الوجه الثاني من النظر الذي أوردته على كون موضوع الكلام ذات الله تعالى بقى فيه بحث وهو ان جواز خصوص العرض الذاتي بمعرضه مشروط بأمرين أحدهما الشمول والمساواة مع مقابلته الذي يتعلق بهما عرض على والثاني لا يحتاج في عروضة الى ان يصير للموضوع نوعاً معيناً لا خفياً ولا اضافياً كما صرح به في حواشي شرح المطالع والاحوال المبحوث عنها في الوقت الثالث والرابع والخامس يحتاج في عروضة المعلوم الى ان تصير عرضاً أوجوهراً أو واجباً كما يدل عليه سياق كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواضع فليتأمل

نعم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلاً فلا يكون عرضنا ذاتياً له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية (وقيل هو) اي موضوع الكلام (ذات الله تعالى) والقائل بذلك هو الفاضل الارموي (اذ يبحث فيه) عن اعراضه الذاتية اعني (عن صفاته) الثبوتية والسلبية (و) عن (اقضاله) اما (في

(قوله نعم يتجه الخ) يعني ان الحيثية من تمة الموضوع فيجب أن يكون لها مدخل في عروض الاحوال لتكون امراضاً ذاتية للمقيد ولو لم يكن لها مدخل تكون الاحوال عارضة لمطلق الموضوع فتكون من جهة الاحوال القريبة للمقيد ضرورة ان المقيد اخس من الموضوع وفي قوله وان كان بحث المتكلم الخ رد على السلامة التفاضلية حيث ذكر في التلويح ان قولنا من حيث كذا يجوز أن يتماق بالبحث المذكور ضمناً في ضمن لفظ الموضوع فيثبت يجب أن يلاحظ الحيثية في البحث عن احواله ولا يجب أن يكون له مدخل في العروض ووجه الرد انه لا بد من المسخبة لثلاث اعتبارات غريبة فتدبر

(قوله نعم يتجه ان الحيثية المذكورة) هذا الاعتراض مبني على ان الحيثية المذكورة من تمة الموضوع قيد له لا اشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات لما قرر عندهم من أن تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات لا بالمحمولات لان المحمول لو جعل وجه التمايز بأن يكون البحث عن بعض الاحوال الذاتية علماً وعن بعض آخر علماً آخر لم يتعبط أمر الاختلاف والاتحاد ويكون كل علم علوماً ضرورة اشتغاله على أنواع جمة من الاعراض كما ذكره في شرح المقاصد لان أنواع الاعراض الذاتية اذا كانت داخلة تحت أمر جامع يحصل له الانضباط بل لان المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات فالنسبة ان تجعل جهة الوحدة قيد الموضوع على ان المقصود من اعتبار كل طائفة علماً على حدة هو تسهيل أمر التعليم ولا نزاع في ان السهولة في جانب الموضوع أظهر منها في جانب المحمول فان قلت قد أجاب المحقق التفاضلي في التلويح الاعتراض عن السؤال المذكور بان الموضوع لما كان عبارة عن البحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها أي يلاحظ في جميع المباحث هذا للمعنى الكلبي لاهل معنى ان جميع العوارض للبحوث عنها لحوقها بهذه الحيثية اليه وتلخيصه ان لفظ الموضوع يتضمن معنى قبلي للبحث والعروض فالجواب في قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع باعتبار جزئه معناه أي البحث لا باعتبار الجزء الآخر أعني العروض حتى يلزم أن يكون للحيثية مدخل في عروض العوارض فلم يلتفت اليه الشارح قلت لان الحيثية اذا كانت من تمة الموضوع ولم يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق تعريفت مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور اذ لا يصدق حينئذ على الموضوع التقيد بالحيثية أه يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية اذ الاعراض على تقدير أن لا يكون للحيثية مدخل في العروض ليست لذلك للمتيه بل للمطلق وهذا ظاهر وان غفل عنه كثير من الناس

الدنيا كحدوث العالم) أي احداثه (و) اما (في الآخرة كالخسر) (للاجساد (و) عن (احكامه
 فيما كبست الرسول ونصب الامام) في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه أم لا (والثواب
 والعقاب) في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه أم لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد
 الوجوب أو عدمه والالكان من قبيل الافعال دون الاحكام (وفيه نظر من وجهين
 الاول انه قد يبحث فيه) أي في الكلام (عن غيرها) أي عن غير ما ذكرته من الاعراض
 الذاتية لذاته تعالى (كالجوهر والاعراض) أي أحوالها (لامن حيث هي مستندة اليه
 تعالى) حتى يمكن ان تدرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران
 لا يتداخلان والاعراض لا تنقل (لا يقال ذلك) البحث انما يورد في هذا العلم (على سبيل
 المبدئية) لا على انه من مسائله فلا يلزم ان يكون راجعا الى أحوال موضوعه (لانا نقول
 ليس ذلك) (البحث (من الامور الينة بذاتها) حتى تتكون من المبادئ المطلقة المستغنية
 بالكلية عن البيان) فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله) فوجب
 ان يكون راجعا الى أحوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض
 مسائل علم مبدأ لمسائل أخرى منه اذا لم تتوقف الاولى على الاخرى فتكون مسئلة من جهة
 ومبدأ من جهة أخرى كما سيأتي (أو في علم آخر) أي وان بين في علم آخر (كان ثمة علم أعلى

(قوله فانه قد يبحث فيه الخ) هذا وارد على تقدير ان ذاته تعالى موضوع لكلام المتأخرين وأما على
 قوله انه موضوع لكلام المتقدمين فلا اذ لا يبحث فيه عن الجواهر والاعراض بل عما سوى ذات الله
 وصفاته وأفعاله وأحكامه

(قوله لا يقال ذلك الخ آخره) لم يترس لجواز أن يكون البحث عنهما على سبيل الاستطراد
 تكميلا لفتنة بان يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من الفروع والواقق والمقابلات أو أن يكون
 البحث على سبيل الحكاية لكلام الخالف لان كثيرا من تلك المباحث مما يستعان بها في إنبات العقائد فلا
 وجه لجعلها استطرادية وليس البحث عنها على سبيل الحكاية أيضا

(قوله أي احداثه) قال الإبري وأما مثل المنصف بالحدوث فيها على ان آثارها والآثر واحداثها
 وهذا كلام مشهور فيما بينهم حيث يقولون الإيجاب عين الوجوب والنفات والتعلم عين التعلم لكن حمله على
 الاتحاد بالشخص لا يحل عن نصف لقيام كل منهما بموضوع على حدة فتأمل
 (قوله لا من حيث هي مستندة اليه) قد يمتنع ذلك بناء على ان المقصود من جميع مباحثها الاطلاع
 على كمال الصانع حسب ما يليق بطوق البشر على الوجه الام الاوفر

منه) أي من علم الكلام تبين فيه مبادئه (شرعي) اذ لا يجوز أن تبين مبادئه في علم أعلى غير شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الأخلاق إلى علم أعلى غير شرعي (وأنه) أي ثبوت علم شرعي أعلى من علم الكلام (باطل اتفاقاً) ولتقابل أن يقول أن مبادئ العلم الأعلى قد تبين وأن كان على فئة في العلم الأدنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي تبين فيه مبادئ الكلام أو احتياجه في مبادئه إلى علم غير شرعي فإن سلم بطلان الثاني فقد لا تسلم بطلان الأول إلا أن يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما نحن بصدده (الثاني أن موضوع العلم لا يبين فيه وجوده) وذلك لأن المطالب المبين في العلم أثبات الأعراض الذاتية لموضوعه ولا شك أنه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضاً ذاتياً مبنياً فيه واللازم توقفه على نفسه

(قوله قد تبين الخ) للمطابق على أن علم الأصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مبادئه وتفصيل ذلك على ما سيجي في الشفاء أن مبادئ العلم قد تكون بذاتها وقد تكون غير بذاتها فتبين في علم أعلى لعل شأنه عن أن تبين في ذلك العلم كقولنا الجسم مركب من المايولي والصوره أو في علم أدنى لدنو شأنه عن أن تبين في ذلك العلم كسنة امتناع الجزء وقد تبين في ذلك العلم بشرط أن لا يكون مبدأ لجميع مسأله يكون مسأله من وجه ومبدأ من وجه

(قوله ولا شك أنه متوقف الخ) الظاهر أن الضمير في أنه راجع إلى اثبات فاللازم على ذلك التقدير أن يكون اثبات الوجود لموضوع موقوفاً على وجوده في نفسه وليس فيه توقف الشيء على نفسه بل الواقع كذلك فإن أثبات شيء لشيء أي بيان ثبوته موقوف على ثبوته في نفسه فلا يتم التقريب الابتداز للضاف أي على إثبات وجوده لأن الملية المركبة بعد الملية البسيطة قائم مالم يعلم وجود شيء لا يطلب ثبوت شيء له وعلى هذا ورود الاعتراض ظاهراً لأن أثبات ما سوى الوجود موقوف على إثبات الوجود ولو جعل الضمير راجعاً إلى العروض المستفاد من قوله الأعراض الذاتية ولا شك أن عروض شيء لشيء موقوف على وجود العروض في ظرف العروض إذاً لا شيء لا يكون معروفاً لشيء في ذلك الظرف فلو كان الوجود معرضاً ذاتياً له لكان علوماً له ضرورة أن العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته أو لما بساويه فيكون موقوفاً على وجوده في نفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه وعلى هذا التقدير لا يرد الاعتراض المذكور كما لا يخفى

(قوله وأن كان على فئة في العلم الأدنى) قال رحمه الله كاتب المايولي قائم مسأله من العلم الإلهي الباحث عن أحوال الموجودات بما هو موجود وقد توقف على نقي الجزء الذي لا يتجزى وهو من العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الجسم الطبيعي من حيث التقدير

واعترض عليه بان اثبات العرض الثاني الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا محذور فيه اصلا واجيب بان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات بأسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص باحد منها فهو جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا ان يحمل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد (فيلزم) اذا كان موضوع

(قوله وأجب الخ) في شرح المقامد في بحث أما أولا فلامه يجوز أن يراد الوجود المتقيد بالوجوب وأما ثانياً فلامه يستلزم أن لا يكون وجود شيء من الموجودات مستقلاً في شيء من العلوم فلا يصح قولهم ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم أعلى منه وأما ثالثاً فلان قولهم موضوع العلم لا يبين وجوده فيه بعد تقرير أنه لا يثبت في العلم سوى الاعراض الذاتية يكون لتوا من الكلام والجواب عن الاول ان اعتبار التقيد بالوجوب في قولنا ان الواجب موجود بوجود يجب له لنحو وكذا تقيد الجوهر موجود بالوجود الجوهرى والعرض موجود بالوجود العرضى الى غير ذلك وأيضاً للبين انما هو الوجود مطلقاً لا المتقيد بالوجوب وان كان متحققاً في ذاته وعن الثاني ان وجود الاخص انما يبين في الاعم بأقسامه اليه والى غيره والاقسام من الاعراض الذاتية للاعم كاسيحي وعن الثالث ان التصبص على الحكم الجزئي بعد بيان الحكم الكلي اذا كان خفاء في كونه جزئياً له لا يكون لغواً

(قوله لا يحمل على شيء قطعا) أما باللواطئة فلما ذكر الشارح رحمه الله في تصانيفه ان الجزئي الحقيقي متأصل في الوجود لا ينزع من شيء حتى يحمل عليه وتفصيله في حواشينا على شرح الرسالة الشمسية وأما بالاشتقاق فان صاحب العرض الجزئي جزئي حقيقي لا متنازع بتخصيص المارش بدون تشخيص معروضه فاندفع ما قيل ان المعتبر في حل الاعراض الذاتية الحل بالاشتقاق ويجوز أن يقال زيد صاحب هذا البيان

(قوله متوقف عليه) فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود كالمردوم والحال ويمكن الجواب بالتخصيص فان الكلام فيما يدخل فيه للموضوع قائل

(قوله وأجب بان الوجود المطلق الخ) هذا بالحقيقة عدول عن الوجه الاول واستدلال بوجه آخر على عدم جواز البحث عن وجود موضوع علم في ذلك العلم وثمة مقبول في صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهوانه لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضاً ذاتياً لشيء من الموجودات وعدم صحة حمل الوجود الخاص بعدم كون الوجود مطلقاً من الاعراض الذاتية لشيء منها لجواز أن يكون الوجود مقيداً بالوجوب من الاعراض الذاتية الواجب ويصح حمله عليه لكونه كلياً على ان الانحدار في الوجود انما كفى في الحل كاندل عليه كتابهم فزعم صحة حمل الجزئي الحقيقي على شيء كما يصح أن يحمل عليه لان الانحدار من الطرفين فكما جاز زيد انسان فليجز ذلك وأيضاً سلمنا ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء مواطئة لكن الحل

الكلام ذاته تعالى (اما كون اثبات الصانع يتنا بذاته) فلا يحتاج الى بيان أصلا (أو كونه مينا في علم أعلى) سواء كان شرعيا أولا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي هو أهم موضوعا دون الأدنى لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس (والفسان) يعني كون اثباته تعالى يتنا بذاته وكونه مينا في علم أعلى من الكلام (باطلان) اما بطلان الاول فلا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته تعالى مسلم الاية في الكلام مينا في العلم الالهي الباحث عن أحوال للوجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بأن اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وأيضا كيف يجوز كون أعلى العلم الشرعية أدنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه أعلى منه مما يستنكر أيضا فان قلت المعلوم

(قوله بانقسامه اليه والى غيره) في الخارج أوفي الذهن أوفي نفس الامر وهو من الاعراض الذاتية للاعم ويستلزم وجود الاقسام في ظرف الاقسام مثلا يقال في الالهي الموجود منقسم في الخارج الى الواجب والممكن والممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى الاقسام الحقة والعرض الى الاجناس التهمة الى غير ذلك فيلزم وجود تلك الاقسام في الخارج
(قوله فلا ينبغي الخ) هذا بالنظر الى طور العقل واما عند أبواب المكاشفات فوجوده تعالى يديهي حتى قيل ان خفاءه لكمال ظهوره اذ لا ضله وسئل الجنيده عن الدليل على وجوده تعالى فقال اغنى الصباح عن الصباح ولعل الحق هذا فان وجوده تعالى في سلسلة الممكنات كوجود الواحد في مراتب الاعداد ووجود المفق في الذات في الامور المستضيئة بالغير ووجود الغام بالذات في الامور الغير القائمة بذاتها يديهي والدلائل التي أوردوها أخفى من هذا المطلوب
(قوله بل احتياجه الخ) أفاد بالاضراب ان احتياجه على تقدير اخصية موضوعه وان احتياجه

في الاعراض الذاتية الحل بالاشتقاق ولا مانع من أن يقال زيد صاحب هذا الوجود فتأمل
(قوله لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره) مثلا بين موضوع العلم الطبيعي أغنى النجم الطبيعي في العلم الالهي الذي موضوعه للوجود مطلقا بأن يقال الموجود إما ممكن أو واجب والممكن إما جوهر أو عرض والجوهر إما جسم طبيعي أو غيره
(قوله بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا) فان قلت هذا يناقض ما من ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا للواجب قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله تعالى أما اذا كان المعلوم أو الموجود فلا يلزم أن يكون الوجود المطلق من الاعراض الغريبة وبالجملة اثبات الوجود المطلق للباري تعالى في علمنا هذا ليس باخباره موضوع لقن بل باعتبار انه موضوع للمشكلة ولا دليل على وجوب كونه محمول المشكلة مساويا لموضوعها

الذي جعلته موضوع الكلام ماذا حال آيته قلت هي بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كاتبة
المسجود الذي هو موضوع العلم الالهي ولا نفي بايتهما سوى حملها على غيرها ايجابا
فتدبر (وقيل هو) اى موضوع الكلام (الوجود بما هو موجود) اى من حيث هو هو
غير معقد بشئ والقائى به طائفة منهم حجة الاسلام (ويتنازع) الكلام (عن الالهي) للمشاركة
له في ان موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا (باعتبار وهو ان البحث ههنا) اى في الكلام
(على قانون الاسلام) بخلاف البحث في الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام أو
خالفه (وفيه ايضا) كالقول الاول (نظرا من وجهين الاول انه قد يبحث فيه) اى في
الكلام (عن) احوال (المعدوم والحال وعن) احوال (أمر لا باعتبار انها موجودة في
الخارج) اى يبحث فيه عن احوال الامور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور
في الخارج سواء كانت موجودة فيه أم لا (كالنظر والدليل) فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد
العلم أم لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستره

فيما سوى الوجود ايضا مستكثر

(قوله ولا نفي الخ) دفع لما يرد من ان المعدوم والموجود المطلق من الامور الاعتبارية فكيف
يسمح القول ببداية اتيهما وحاصل الدفع ان المراد بايتهما ان مبدأها موجود واتهما يحملان عليه لانهما
موجودان بذاتهما

(قوله اى يبحث الخ) دفع بهذا التفسير ما يرد على ظاهر العبارة من ان البحث عن الامور
لا باعتبار انها موجودة لا يقتضي ان لا يكون تلك الاحوال احوال الامور الموجودة بل ان لا يكون
وجودها ملحوظا في البحث فلا يتم التقريب

(قوله فان هذه كلها مسائل كلامية) لكونها مما يتوصل بها في اثبات العقائد الدينية فالقول بان
مباحث النظر والدليل من المبادئ ومباحث الحال والمعدوم من لواحق مسئلة الوجود جميعا المقصود
بالعرض لما يقابله تكثف

(قوله اى يبحث فيه عن احوال الخ) لما كان للبحوث عنه في العلم احوال الموضوع واعراضه
لا نفسه قدر الشارح لفظ الاحوال في كلام المصنف في موضعين ثم لما كان انعام لفظ الاعتبار في كلامه
موحيا بان الواجب له مدخلة القيد في البحث لا في العروض كما نقلته من التلويح وقد عرفت بطلانه
فسر الشارح بما ذكره ونس على ان المراد عدم مدخلة الوجود في حقوق تلك الاحوال الا انه انما
يظهر ورود هذا الوجه من التفتش لو كان القيد المميز هو الوجود وليس كذلك بل هو قيد كون البحث
على قانون الاسلام فليتهم

لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج (وأما الوجود في الذهن فهم) أي المتكلمون (لا يقولون به) حتى يقال النظر والدليل وكذا المعلوم الخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك أن أحوالها إنما تعرضها من حيث أنها موجودة مطلقاً فلا إشكال (الثاني قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل) الكلامية إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعاً فإن زعم هذا القائل أن الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما أشار إليه بقوله (وبهذا القدر) أي يكون المسائل حقة على قانون الاسلام (لا يتميز العلم) أي علم الكلام عما ليس علم الكلام (كيف وكل) من صاحبي المسائل الحقة والباطلة (يدعي ذلك) أي كون مسأله حقة على قانون الاسلام (مع أن) هذا الزعم منه باطل قطعاً لأن (الخطي) من أدب علم الكلام (ومسأله من مسائل الكلام كما أشير إليه بقوله (وإن كفى) ذلك الخطي كالحجسة المصريحين بكونه تعالى جسماً دون الثنائين باتصافه بصفات الاجسام المستترين بالبلكفة) (أو بدع) كالمعتزلة وقد يجاب

(قوله أي المتكلمون) أي جمهورهم فلا يصح كون مطلق الوجود موضوعه على رأيهم فلا يرد أن جماعاً من المتأخرين قائلون بالوجود الذهني فليكن مطلق الوجود موضوعاً له عندهم على أن حجة الاسلام القائل به منكرو الوجود الذهني (قوله الثاني قانون الحق) حاصله أن هذا القيد وإن أفاد امتيازاً عن الإلهي لكنه مختل بالتعريف لأن قانون الاسلام إنما هو المسائل الحقة فيلزم خروج مسائل الخطي عن الكلام وهو خلاف المقرر عندهم وإن التزم مخالفة القوم يلزم عدم امتيازهم عما ليس بكلام أعني مسائل الخطي لانه أيضاً يدعي أنها حقة والجواب أن قانون الاسلام ما هو الحق ولو بزعم الزاعم فيشمل مسائل الخطي (قوله بالبلكفة) مأخوذ من بلا كفية أي المستترين بنفي الكيفية حيث يقولون انه تعالى مستو على العرش لا كاستوائه وله وجه ويد لا كرجلها ويدنا وفي بعض النسخ بالكيفية قلباً للشمعية أي السائر في الكيفية

(قوله وأما الوجود في الذهن فهم لا يقولون به) هذا إما يرد إذا كان القائلون بأن موضوع الوجود هم المتقدمون من المتكلمين الثنائين، للوجود الذهني وأما إذا كان بعضهم الثنائين به فلا إلا أن ثبت بأدلة بطلانه وستمرف أنها غير كاملة فتأمل (ما قوله مع أن هذا الزعم منه باطل) لا يقال المراد بالحق أم بما في نفس الأمر وعند الزاعم لا كما تقول إذا أريد بقانون الاسلام ما هو الحق وعم الحق لكلا القسمين لم يحصل المطلوب وهو خروج الإلهي لأن صاحبه أيضاً يدعي حقيقته

عنه بأن المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل ولتأمل ان يقول ان لم تجمل حقيقة كون البحث على قانون الاسلام قيداً للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لأمس وان جعلت قيداً لجهة ان تلك الحقيقة لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس مأمور في حقيقة للمعلوم (وللغرض الثالث فائدة) وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي يراد ان يشرع فيه (دفعا للعبث) فان الطالب ان لم ينتقد فيه فائدة أصلاً لم يتصور منه الشروع

(قوله مأخوذة من الكتاب) لمدل مراده بالاخذ ان يحافظ في جميع تلك المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف التعلية بها في اعتقاده فلا يرد انه اذا لم يكن الخطأ مخالفاً لمسائل التعلية لا يصح تكفيره لان من يكفره يعتقد انه مخالف لقطعها وان لم يكن مخالفاً في اعتقاده والا فأخذ جميع المسائل من الكتاب والسنة غير صحيح فان زيادة الوجود وغيبته وترك الجسم من الجواهر الفردة الى غير ذلك عقليات صرفة غير مأخوذة منها

(قوله لم يتوقف الخ) لتمييز الكلام والالهي مع الاتحاد في الموضوع

(قوله ان لم يعتقد الخ) جزءاً أو ثلثاً مطابقاً أو غير مطابق

(قوله فائدة) أي مضمونة فاما ان لا يعتقد فائدة أصلاً أو يعتقد ان له فائدة ما

(قوله لم يتصور منه الشروع فيه) قال قدس سره في حواشي شرح الرسالة على ما بين في محله أي في الحكمة من انه لا بد للفعل الاختياري من التصديق بمقتضى مضمونة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح

(قوله وما ينسب اليهما) من الاجماع والمقول الذي لا يخالفهما وبالجملة فاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف التعليمات منها جرياً على ما هو مقتضى نظر المقول القاصرة على ما هو قانون الفلاسفة كذا في شرح المقاصد وفي بحث وهو ان بعض أبواب الكلام تكفره كالحكمة فان لم يكن مذهبهم مخالفاً لقطع لزم ان لا تكفرهم وان كان مخالفاً لزم ان لا يكون من أبواب الكلام الا ان يقال المراد من مخالفة التعليمات المنفية المخالفة بمجرد هوي النفس وأما مخالفة التعليل اتباعاً لمشابهة نص آخر فليس من المخالفة المنفية هنا كما يشهد به قوله جرياً على مقتضى نظر المقول القاصرة

(قوله لم يتصور منه الشروع فيه قطعاً) هنا انما يستقيم على مذهب الحكماء والمعتزلة القائلين بوجود وجود الاعتقاد بالثبوت في الإرادة وأما الأشعرية القائلون بوجود الإرادة بدون اعتقاد النفع فلا استقامة لما ذكر على أسسهم لكفاية الإرادة في النزوع بلا شبهة وأما ما يقال في بيان إمكان الشروع بدون تصور الفائدة من انه لو لم يكن لم يتصور وجود العبث لانه على قاعدة الاختيار ما لا يقصد به فائدة مع انه يتصور قطعاً ولذا يجتزأ عنه فقد يجاب عنه بان العبث في العرف يطلق على الفعل الذي يقصد به

فيه قطعا وذلك لظهوره لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ما هي فائدته أمكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم تكن موافقة لفرضه

(قوله لظهوره الخ) أشار بذلك الى ان توقف الفعل الاختياري على التصديق بفائدة معينة أمر ظاهر في الشاهد وان القول بكناية مجرد الارادة في ترجيح أحد المتساويين كما في قدس العطشان وطريق الهارب كما ذهب اليه الاشاعرة أمر خفي حتى قال بعض الأذكياء لا يسم وجود مثل هذه العفة لاستلزامه الخلل

(قوله وربما لم تكن موافقة لفرضه) اتما قال وربما لان فائدة العلم ان كانت مباحية لما اعتقده لم تكن مطابقة لفرضه أصلا وان كانت أعم فربما تحقق في ضمن الآخر الذي اعتقده وان كانت أخفى حصل له معنى ما اعتقده وعلى التقديرين تكون موافقة لفرضه فافهم فانه قد زل فيه أقدام

فائدة غير معتد بها وهو الذي يحرز عنه العقلاء ولا شك في كونه متصورا بل واقعا
(قوله وان اعتقد فيه فائدة الخ) قيل ما قصد فيه فائدة ما غير معينة خارج عن القسمين ويعتمد ترتيب الفائدة المطلوبة فلا يكون عبثا مع انه لم يتصور الفائدة المعنية فالأولى ان يقال فيه منافع محذوف تقديره دفعا لاحتمال الميت ودفع احتمال الفساد أمر مطلوب عند العقلاء وقد يجاب بأنه داخل في القسم الأول اذ المراد من قوله ان لم يعتقد فيه فائدة أصلا ان لا يعتقد فائدة معينة وإذا ما بان لا يعتقد فائدة أصلا أو يعتقد فائدة ما غير معينة وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع وما وقع في الكتب من ان الموقوف عليه للشروع هو التصور بوجهه ما والتصديق بفائدة ما ليس المراد منه التصديق بفائدة غير معينة بل فائدة مخصوصة والتعميم بالنظر الى فائدته في الواقع على ان القول باحتمال ترتيب الفائدة المعلوبة في هذه الصورة ليس له كثير معنى كما لا يخفى

(قوله وربما لم تكن موافقة لفرضه) ان قلت للفروض ان الشارع في العلم تصور فائدة غير ما هي فائدة في الواقع ولا شك ان الترتيب فائدة الواقعة فقدم موافقتها لفرضه كلى فلا معنى لرب الفيدة للتقليل أو التكثر قلت اما أولا فقد تشعروا بمتشاور لتحقيق كذا ذكره ابن الحاجب في قوله تعالى (ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين) واما ثانيا فلمراد بالواقعة للملازمة لا للمطابقة. حيث يحتاج ان يكون للفائدة المترتبة ملازمة للفائدة التي اعتقدها الطالب بأن يكون لها نوع تعلق بها وتوقف عليها واما ثالثا فالتمسير في عليه من قوله الا أنه لا يترتب عليه راجع الى الاعتقاد لا الى العلم للشروع فيه والمعنى الا أنه لا يترتب على اعتقاد تقع في شيء ما يعتمد بل يترتب ما هو فائدة ذلك الشيء في الواقع فقد تكون موافقة للفرض اذا كان المعتقد فائدة الواقعة وقد لا تكون اذا لم تكن كذلك وبالمجمل قوله وربما لم تكن الخ يحكم كلى ليس متصورا على المفروض ثم يسلم حال المفروض منه وقد يقال ليس المراد من الفرض في قوله وربما لم تكن موافقة لفرضه الفرض من الفعل الذي اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته في الواقع حتى يتوجه

فيمد سبه في تحصيله عبثا عرفا (وليزداد) غطف على دفعا (رغبة فيه اذا كان) ذلك العلم (مهما) للطلاب بسبب فائدته التي عزها فيوفيه حقه من الجهد والاجتهاد في تحصيله بحسب تلك الفائدة (وهي) أي فائدة علم الكلام (أمور الاول) بالنظر الى الشخص في قوته النظرية وهو (الترقي من حضيض التغلب الى ذروة الايقان ورفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين دفعا لمنزلتهم كأنه قال وخصوصا هؤلاء الاعلام منكم (الثاني) بالنظر الى تكميل النير وهو (إرشاد المسترشدين بايضاح الحجة) لهم الى عقائد الدين (والزام المعاندين باقامة الحجة) عليهم فان هذا الازام للمشتغل على قضية المعاند دعى جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له ومكملا اياه (الثالث) بالنسبة الى أصول الاسلام وهو (حفظ قواعد الدين) وهي عقائده (عن ان ترزلهما شبه البطلين الرابع) بالنظر الى فروعه وهو (ان يبنى عليه العلوم الشرعية) أي يبنى عليه ماعدا ومنها (فانه أساسها واليه يؤل أخذها واتباسها) فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسول منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه وأصوله فكلمها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فلا أخذ فيها بدون كيان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا نياس بخلاف المستنبطين لها فاتهم كانوا عالين بحقيقته وان لم تكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في

(قوله عبثا عرفا) فان البحث العرفي ما لا يترتب عليه فائدة معتد بها في نظره وفيه إشارة الى أن المراد بقوله دفعا للبحث العرفي لا القنوي وهو ما لا يترتب عليه فائدة أصلا فانه يتمتع في تحصيل العلوم (قوله غطف على دفعا) بحسب المعنى أي طلبا للازدياد وإنما صرح باللام فيه لعدم كونه فعلا لفاعل الفعل للمعلل به

(قوله ويرفع الله الذين الخ) الواو من الحكاية والكلام من قبيل الالتفات بمعنى تمقيب الكلام بحجة مشتملة ملاقية له في المعنى على طريق التنبيل أو الدعاء أو نحوهما نحو قولهم قسم التفرط طهرى والتفرط من قاصبات الظاهر والتلاقي بينهما ظاهر فان تخصيص الماهاء بعد دخولهم في الذين آمنوا ايدل على رغبة شأهم لاجل العلم .

ما ذكر بل المراد غرض التفاضل في الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل اغراض مختلفة من أفعال مختلفة وتكون الفائدة التي اعتقد فيه مواهقة لغرض من فعل آخر وان لم تكن مواهقة لغرضه من ذلك الفعل فليأمل

علم الفقه بعينه (الخامس) بالنظر الى الشخص في قوة العملية وهو (صحة النية) باخلاصهم في الاعمال (و) صحة (الاعتقاد) بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال (اذبحا) أى بهذه الصحة في النية والاعتقاد (يرجي قبول العمل) وترتب الثواب عليه (وغاية ذلك كله) أى والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وتنتهي اليها هي (الفوز بسعادة الدارين) فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو متبني الاغراض وغاية النيات (المقصود الرابع مرتبته) أى شرفه وانما وجب تقديم مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع فيه (ليعرف قدره) ورتبته فيما بين العلوم (فيوفى حقه من الجدة) والاعتناء في اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول (قد علمت ان موضوعه) أي موضوع الكلام وهو المعلوم (أعم الامور وأعلاها) فيتناول

(قوله باخلاصهم) فان الاخلاص في العمل بقدر معرفة الله تعالى

(قوله بقوته) لاستناده الى الادلة العقلية المؤيدة بالقلبية

(قوله أى شرفه) فسر المرتبة بالشرف لأن المبين فيما بعد جهات الشرف وان كان معناه المشهور

بيان مرتبته فيما بين العلوم في التحصيل حيث عد في الرؤس الثمانية مقايير الشرف

(قوله فيتناول) الخ فيه اختلاف من وجوه أما أولاً فلانه لاحاجة الى هذا التفريع بعد التصريح

بان موضوعه أعم الامور أى الموضوعات لما يقرر ان العلوم تصاعد بتصاعد الموضوعات عموماً وخصوصاً

واماناً فلأن مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله من المسائل والامني لتناول الموضوع للناسل وأما ثانياً

فلانه على صحتها يفيد اثبات شرافة الموضوع باعتبار شرافة المسائل وذال ليس بمطلوب وأما رابعاً فلان قوله

لانك انه اذا كان المعلوم الخ يفيد اثبات شرافة العلم باعتبار معلومه والمقصود اثبات شرافته باعتبار موضوعه

(قوله وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام) فان قلت رب صاحب صناعة ليس له تلك القوة ورتب عادم

لما له تلك قلت الاول لتصور في المراعاة والثاني ممنوع على ان تعدد الاسباب لا ينفية

(قوله أى شرفه) يجعل في ساحة الصغرى بيان المرتبة مقابل بيان الشرف بناء على انه أراد

بالمرتبة حال العلم بالقياس الى العلوم الاخر وبالشرف حاله بالنظر الى ذاته وقدر المرتبة ههنا بالشرف ولكل

وجهة هو مؤلفها

(قوله فيتناول أشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته وصفاته) ان أرجع ضمير يتناول الى الموضوع

فغنى تناول الموضوع للمباحث تناوله ايها من حيث الموضوعية أو تناوله لموضوعاتها على حذف المضاف

وتظير قوله فيما سيأتي عن قريب فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية

ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته ذاته وصفاته للمباحث عنها على نهج حصول الصورة وانما أخذه

اشارة الى أن المباحث ملحوظة في جهات الشرف وان أرجع الى الكلام فالامر بظاهر

أشرف للمعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله ولا شك أنه إذا كان المعلوم
أشرف كان العلم به أشرف مع أن موضوعه مفيد بحيثية تلي عن شرفه أيضا (وغايته)
أعني تلك المساعدة المترتبة على الأمور الحسية (أشرف الغايات واجداها) نعمًا (ودلائله
يقينية يحكم بها) أي بصحة مقدماتها وحقية الصور البارضة لها (صريح العقل) بلا شبهة
من الوهم (وقد تأيدت) تلك الدلائل (بالنقل وهي) أي شهادة العقل لها بصحتها مع
تأييدها بالنقل هي (الثابتة في الوثائق) إذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي تطابق فيه العقل
والنقل قطعا بخلاف دلائل الدلم الإلهي فإن مخالفة النقل إياها شهادة عليها بأن أحكام عقولهم
بها مأخوذة من أوهامهم لا من صرائحها فلا وثوق بها أصلا (وهذه) الأمور المذكورة
في شرف علم الكلام أعني معلومه وغايته وحجته (هي جهات شرف العلم لا تعدوها) أي

وغاية التوجيه أنه قدس سره حل الأعلى على معنى الأشرف لأعلى رتبة يكون تأسيسا والقاء في
قوله في تناول تعليمية أو استثنائية أو زائدة والجهة لتعليل لكونه أشرف الموضوعات والتفسير المستتر واجع
إلى موضوعه وقيد الحثية لمعوط أي لأنه يتناول موضوعه من حيث أنه موضوع أي معجوز عنه في
العلم أشرف للمعلومات التي هي ذاته تعالى وصفاته وأفعاله من حيث كونها معجوزا عنها ولم يكتب تناول
للأمر الثالثة من حيث أنها لأنه لا يفيد شرافة العلم ألا ترى أن موضوع النحو يتناول كلامه تعالى
وكلام الرسول ولا يلزم منه أشرفيته من علم التفسير والحديث وللإشارة إلى كون تناول من حيث البحث
محط الشرافة قدم لفظ المباحث فالخامس أن موضوع الكلام أهم الموضوعات فيكون أشرف لأن العلوم
تتصاعد بتضاعف الموضوعات وأن موضوعه أشرف الموضوعات لتناوله ذاته وصفاته وأفعاله التي هي أشرف
المعلومات ولا شك أن المعلوم الذي هو الموضوع إذا كان أشرف بسبب ذلك تناول كان العلم المتعلق به أي
الباحث عن أحواله أشرف وخلاصته أثبتت شرافة موضوعه باعتبار شموله للموضوعات وباعتباره في نفسه
ولذا عبر عن الموضوع في قوله ولا شك الخ بالمعلوم

(قوله نعمًا) تمييز عن نسبة اجدادها وهوام فضيل من جدى يجود جدوى بمعنى الاعطاء وليس
مفعولا به لأن اسم التفضيل لا يمدح في المفعول به لظهور

(قوله مخالفة النقل) أي قطعية لأن النقل الظني الخالف لتعالي العقل وقول بغير واقفة

(قوله ودلائله يقينية الخ) قيل عليه قد مر أن مسائل الخطي من الكلام فكيف تكون دلائله

يقينية واجب بالتخصيص

(قوله يحكم بها صريح العقل) أي خالصه في الصحاح الصريح الخامس من كل شيء وقد صرح بالضم

صراحة وصراحة قوله بلا شبهة من الوهم إشارة إلى أن المراد خالص العقل

لا يتجاوز جهات الشرف هذه الامور التي ذكرناها واما كون مسائل العلم أقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقها (فهو) فالكلام (اذا اشرف العلوم) بحسب جميع جهات الشرف المقصد الخامس مسائله \hookrightarrow بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم واما تأخر والموجود في كثير من النسخ في مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من الطالب تنبها موجبا لمزيد استبصاره في طلبها وانما قال (التي هي المقاصد) لان كل علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومبادئها تصورية أو تصديقية هي وسائل الى تلك المقاصد وربما عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليها وأما عدد موضوعه جزءا ثالثا منه ففيه ان الموضوع نفسه

(قوله في مسائله) أي بيان وجوب تقديم مسائل كل علم شرع فيه اجالا ليكون موافقا لما تقدم ويجوز أن يكون معناه في بيان مسائل الكلام اجالا ويكون بيان وجوب تقديم مسائل كل علم مع دليله الذي ذكره الشارح مطويا في الكلام لانسباق الذهن اليه بعد ملاحظة ما تقدم وحيث يكون ضهير راجعا الى قوله مسائله الا ان الشارح رحمه الله جعل ضهير مسائله راجعا الى العلم الذي يطلب الشروع فيه والدليل متروكا لظهوره وجعل ضهير راجعا الى ما فهم من السياق أن مسائل الكلام رعاية للمطابقة بما تقدم وتقليلا للحذف

(قوله وانما قال الخ) يعني ليس التقييد بالصفة للاحتراز عن المسائل التي ليست بمقاصد بل للتنبية بمحصر المقاصد عليها على أنها المقصودة بالذات وانها حقيقة العلم والمباني وسائل (قوله ان الموضوع) أي موضوع العلم لا مفهوم الموضوع مطلقا فانه يبين في صناعة البرهان من الشقاق ان الاختصاص له بشي من العلوم فيتناسب ايراده في للتعلق الذي هو آلة لجميع العلوم

(قوله ففيه ان الموضوع نفسه من المبادئ التصورية) يمكن ان يقال الموضوع نفسه وان كان من المبادئ التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سببا لان تعد المسائل المتكررة علما واحدا كان للمسائل مزيد ارتباط به واحتياج اليه فاستحق لان يخرج من المبادئ وبعد جزءا برأيه بقي هنا بحث وهو ان المشهور فيها ينهم هو ان المبادئ ما يتوقف عليه ذات المسئلة والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع وتصور الموضوع لما كان موقوفا عليه التصديقي بموضوعه وهو من مقدمات الشروع اتفاقا كان تصوره مقدمة للمقدمة فكيف يعد من المبادئ المهم الا ان يقال المراد بالمبادئ هنا ما يتوقف عليه المسئلة ذاتا وشروعا لا بالمبادئ المصطاح عليها وفيه ما فيه

من المبادئ التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وإنيته أعني وجوده من المبادئ التصديقية الساجدة عندهم أصولا موضوعا كما صرح به ابن سينا في

(قوله من المبادئ التصورية) لوقوعه موضوع المسئلة وما قبل أنه مقدمة لمقدمة الشروع لتوقف التعميق بالوضعية عليه فكيف يعد من المبادئ ففيه أن كونه من مبادئ الشروع لا يتنافى كونه من مبادئ العلوم قبل أن الموضوع نفسه وأن كان من المبادئ التصورية إلا أنه عد مطلوباً برأسه لشدة ارتباط المسائل به وفيه أنه يتنافى ما تالوا في تعاليه بأن مالا يعلم نبوته كيف يطلب نبوته شيء له فانه صريح بأن المراد به وجوده

(قوله الخارجة عنه اتفاقا) وذلك لأن التصديق بموضعية الموضوع بعد صدوره موضوعا وهي بعد

البحث عن عوارضه الثانية فكيف يكون جزءا من العلم

(قوله أعني وجوده من المبادئ التصديقية الخ) أي أن كان خفي الوجود صرح به في الشفاء حيث قال وموضوع الصناعة فقد يجب أن يصدق به وإن يتصور جميعا فإكان نظام الوجود خفي الحد مثل الجسم الطبيعي لم يوضع وجوده في العلم بل انتقل بأن يوضع حده فقط وما كان خفي الوجود والحد معا مثل العدد والواحد والنقطة فأنهم يسمعون وجوده أيضا ووضع وجوده من جملة مبادئ الصناعة التي نسي أصولا موضوعا لأنه مقدمة مشكوك فيها يتنق عليها الصناعة انتهى بقى أنه قال في فصل سابق على هذا الفصل أن لكل واحد من الصناعة وخصوصا النظرية مبادئ وموضوعات وممثل والمباني هي المقدمات التي منها يبرهن على تلك الصناعة وقال أيضا في المبادئ الخاصة لسائل علم ماعل قسرين إيمان تكون خاصة بحسب ذلك العلم كله أو بحسب مسألة أو مسائل انتهى ويعلم من كلامه أنه قد يطلق للمبادئ على ما يتنق عليه الصناعة مطلقا وقد يتنق على المقدمات التي يبرهن منها على تلك الصناعة فيمكن أن يكون عداية موضوع جزءا ثالثا ننظرا إلى المعنى الثاني الذي باعتبارها جعلت للمباني جزءا من العلم وإن كان داخلا في المبادئ بالمعنى الأول وإلى بشر كلام العلامة للتنازاع في شرح المقاصد وفي توصيف الشارح رحمه الله المبادئ التصديقية بقوله التي نسي أصولا موضوعا رد على القول بأن الشئ عده من المبادئ التصديقية بالمعنى العقدي لا بالمعنى المصطلح

(قوله وإنيته أعني وجوده من المبادئ التصديقية) قد يقال المبادئ التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي يتألف منها قياسات العلم والتصديق بوجود الموضوع ليس منها وأما تصريح ابن سينا بأن التصديق بالوجود من المبادئ التصديقية فأراد به المعنى العقدي من حيث أن أثبات الأعراف الذاتية للموضوع يتوقف عليه ويرد عليه أن بعض المبادئ التصديقية يتوقف عليه صحة الدليل ولا يترك منه ولا تخمس حينئذ أجزاء العلوم في الثقة ثم في عداية للموضوع من الأصول الموضوعات تأمل لأنها القضايا التي يتألف منها قياسات العلم ولا تكون هيئة بذاتها بل هي مسجلة بحسن الظن والتصديق بجهة موضوع

برهان الشفاء (وهي) أى مسائل الكلام (كل حكم نظري) جعل المسئلة نفس الحكم
لانه المقصود في القضية المطروحة في العلم وإنما اطرافه فن المبادئ التصورية ووصف الحكم
يكونه نظرياً بناء على الثواب والا فالمسئلة قد تكون ضرورية فورد في العلم اما لاحتياجها
الى تنبيه يزيل عنها خفاءها أو لبيان آلياتها وانما حل كل حكم نظري على المسائل نظراً الى
مآل مناه كانه قال وهي الاحكام النظرية (المعلوم هو) أى ذلك الحكم النظري (من
المقائيد الدينية أو توقف عليه اثبات شئ منها) سواء كان توقفاً قريباً أو بعيداً (وهو) أى
الكلام (العلم الاعلى) اليه تنتمي العلوم الشرعية كلها وفيه ثبتت موضوعاتها أو حيثياتها
(فثبت له مبادئ في علم اخر) سواء كان علماً شرعياً أو غير شرعي وذلك ان علماء
الاسلام قد دونوا لاثبات المقائيد الدينية المتعلقة بالمصالح تعالى وصفاته وأفعاله وما تفرع
عليها من مباحث النبوة والمعاد علمياً يتوصل به الى إعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا
محتاجين فيه الى علم آخر أصلاً فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك المقائيد والمباحث
النظرية التي توقف عليها تلك المقائيد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار
صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا انجاء علماء مستغنيا في نفسه عما

(حسن جاي)

الكلام والالهي مثلاً يديهي كما ذكره الشارح سابقاً فكيف يحكم بكون هاية الموضوع من الاصول
للموضوعه مطلقاً اللهم الا ان يحمل على التغايب
(قوله وفيه ثبت موضوعها أو حيثياتها) أى ان احتياج الى الاثبات فلا تقص بالعربية ومثل
اثبت حيثية الموضوع في الكلام اثبات الصحة وعدمها التي هي حيثية الاعمال التي هي موضوع الفقه
فيه فلن اثبات صحة الاعمال وقساها انما يكون بالقرآن والحديث واثباتها يكون في هذا الفن
(قوله فليس له مبادئ في علم آخر) هذا التفرع انما يتم على زعم المصنف والا فقد صرح
الشارح فيما سبق بان مبادئ العلم الا على قد تبين في علم أدنى وان كان على قلة فيميز بكون الكلام علماً
على حد لا يستتبع ان لا تكون له مبادئ معينة في علم آخر اللهم الا ان يلاحظ ما ذكره الشارح من البيان
أو يلاحظ التادر بالمعلوم وفيه ما فيه

(قوله وجعلوا جميع ذلك مقاصد ملوئية الخ) فيه بحث لانه هذا الكلام غلظ لما ذكره في حواشي
شرح المختصر حيث قال والحق ان اثبات مسائل العلوم النظرية يحتاج الى دلائل وتقرينات معينة والعلم
بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها فهي تحتاج اليها لتلك العلوم
وليس جزءاً منها بل هي علم على حياها وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدماً عليها انساب اليه

(سياتوني)

(قوله نفس الحكم) أي الوقوع لا الإيعان لأن المسئلة من المعلومات
(قوله أو ليان إليها) فإن قلت ليها إذا كانت نظرية كانت بهذا الاعتبار داخلية في الحكم النظري
فلا وجه لادخالها في الضرورية قلت الظاهر في العلم إثبات العوارض الثابتة أي العلم بيقينها وهي بهذا
الاعتبار بديهية وبيان البديهية ليس من وظيفة العلم فهي ضرورية من حيث أنها مسئلة العلم
(قوله أو يتوقف عليه الخ) ويكون مزيد اختصاص له بها بل بدون ذلك لأجلها فلا يرد أن جميع العلوم
العربية والشرعية عاينوقف عليها إثبات العقائد الدينية بالأدلة الثابتة ادليس تدوينها لأجل إثبات العقائد
الدينية بخلاف مباحث النظر فإن جمعها وتدوينها لأجل ذلك وما ذكرنا تبيين فساد ما قيل أن العلوم العربية
جزء منه إلا أنه أفرز منه إفراد الكعالة من الطب والفرائض من الفقه
(قوله وفيه ثبت الخ) فإن علم التفسير والاصول بحثان عن كلام الله تعالى وثبوتها من مسائل الكلام
وعلم الحديث بحث عن أقوال الرسول وأفعاله وتقريراته من حيث أنه رسول والحديث المذكورة مثبتة
فيه وعلم الفقه بحث عن أفعال المكلف من حيث يتعلق بها الأحكام الشرعية الثابتة بالامر والنهي وكونه
تعالى أمرا وناهيا مثبت في الكلام وما قيل أن إثبات الصحة التي هي حجية الاعمال التي هي موضوع
الفقه في الكلام لأن إثبات صحة الاعمال وفسادها إنما يكون بالعلوم الشرعية وقد عرفت أن الكلام
متناها فليس ينبغي أنه على تقدير صحته إنما يدل على احتياج الفقه إليه في ثبوت الحجية المذكورة
لا على إثباتها فيه
(قوله فليست الخ) بناء على أن جميع ما بين فيه من العوارض الثابتة لموضوع كما بينه الشارح رحمه
الله لا على أنه لا يبين مبادئ الأعلى في العلم الأدنى ليرد عليه أنه قد بين مبادئ الأعلى في الأدنى على قلة
فلا يصح التفريع المذكور
(قوله على وجه يتناول) تناول الموضوع للمسائل هو أن يكون موضوعات المسائل راجعا إليه ولاها
من الاعراض الثابتة له
(قوله وجعلوا الخ) ما ذكره هنا من جعل مباحث النظر من مقاصد الكلام مذهب الجمهور والحق
عند الشارح رحمه الله ما ذكره في حواشي شرح مختصر الأصول من أن جميع العلوم في محبة مواد أدلتها
وصورها محتاج إلى النطق وأنه علم على حياها ليس جزءا للعلم ولا يلزم من ذلك كونه أعلى من الكلام
والأعلى لأن احتياجها إليه باعتبار ما يمرض بإدبها التصورية والتصديقية لإبغاث المبادئ أنفسها فلا مخالفة
بين كلامه والحق عندى أن مباحث النظر جزء من الكلام لكونه من أحوال المعلوم من حيث يتعلق به
إثبات العقائد الدينية وهي مخالفة لكثير من المسائل المنطقية والاشترار في البعض لا يستلزم الأعداد فكون
النطق علما على حدة لا يستلزم أن تكون مباحث النظر كذلك وما قيل أن المسائل المنطقية من حيث
أنها يتوقف عليها إثبات العقائد الدينية من الكلام ومن حيث أنها يتوقف عليها إثبات المطالب مطلقا
ليست جزءا منه كلام يلوح عليه آثار الضعف فانه يلزم منه أن تكون تلك المسائل من حيث أنها يتوقف

عدها ليس له مبادى في علم آخر (بل مباديه اماينة بنفسها) مستغنية عن البيان بالكلمة (أو مينة فيه فهي) أى تلك المبادى المينة فيه (مسائل له) من هذه المينة (و مبادى مسائل اخر منه لا تتوقف) تلك المبادى (عليها) أى على المسائل الاخر (لتلازم الدور) وبما قرناه تبين لك ان أحوال المعلوم والحال ومباحث النظر والدليل مسائل كلامية

عليها استنباط الاحكام الشرعية جزءا من الأصول وقس على ذلك
(قوله مستغنية إلخ) أى لا نحتاج الى دليل ولا تنبيه ولا الى بيان القيمة فلا تكون من المسائل لان
المسئلة إما نظرية أو بديهية نحتاج الى تنبيه أو الى بيان القيمة كما مر

هذه القاعدة المحتاج اليها فعدت مبادى كلامية للمعلوم الشرعية هذا كلامه ونقل عنه في الحواشى لا يقال فعل هذا يلزم ان يكون المتعلق أعلى من الكلام والالهى لانه يبين مبادى كثيرة لها لا يبين مثلها في لادنى كما لا يخفى لانا نقول لا يبين مباديهما أصلا بل يبين ما يعرض مباديهما التصورية والتصديقية لمصالح عليها من الطرق الموصلة الى مقصدها ومنها يسمى وشية وآلة ويمكن ان يقال في التأنيق شك ان أحوال المعلومات التصورية والتصديقية أحوال الموضوعات الكلامية لكن اذا حملت تلك لاحوال عليها وجعلت مسئلة ففيه اعتباران الاول اعتبار أنه يتوقف عليه أثبات المطالب مطلقاً وليست بهذا الاعتبار جزءا من الكلام أصلا قيل ولهذا احتراز عن التعلق في تعريف الكلام ولو كان جزءا لم كن للاحتراز وجه اذ لا معنى لذكر قيد في تعريف علم يوجب خروج بعض أجزائه والثاني اعتبار أنه يتوقف عليه أثبات المقادير الدينية وهي بهذا الاعتبار جزء منه فذكر تلك المسائل في كتب الكلام من حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثاني وذكره في مبادى الأصول لامن حيث الاعتبار اثنى اذ لا معنى له بل من حيث الاعتبار الاول واليه ينظر قوله في الحواشى والجواب ان أثبات المعلوم نظرية إلخ لا يقال تلك المسائل اذا لم تحصل جزءا من علم الكلام ولو بالاعتبار الثاني لم يلزم ان يكون متعلق أهل منه كما مر فأي احتياج الى جعلها جزءا لانا نقول لاتهم لم يرشوا ان يحتاجوا الى علمهم هذا شئ سواه بقى الكلام في قواعد العريضة المحتاج اليها لاستنباط بعض الاعتقادات من الأدلة جمعية وقد يقال هو أيضاً جزء من الكلام أفرز عنه أفرز الكماله من الطب وأفرز الفرائض من نه فليأمل

(قوله أو مينة فيه فهي مسائل له) قيل كلام الشارح يشعر بان مباديها المينة بنفسها ليست من نل الكلام مع ان فيها الحكم بمعلوم يتوقف على ذلك الحكم أثبات شئ من المقادير وليس من مسائل لام الا ذلك وأما التقييد بالنظرية فقد مر فانه بالنظر الى الثالب وأما احتمال كون عروض محمولات على المينة من حيث خصوص موضوع المسئلة لامن حيث أنه معلوم مخصوص حتى يكون من المسائل في المبادى النظرية أيضاً اللهم الا أن يقال لم يوجد ذلك في المبادى النظرية

وتجوز ان تكون مبادئ أعلى علوم الشرع . مينة في علم غير شرعى وتحتاج بذلك اليه مما لا يجترى . عليه الا تبنى أو متفلسف يلحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج أصول الفقه الى العربية مما لا يفوه به محصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها أثبات المفائد أصلا ولا دفع التشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثير الفائدة في الكتاب (فنه) أى من الكلام (تستمد العلوم) الشرعية (وهو لا يستمد من غيره) أصلا (فهو رئيس العلوم) للشرعية (على الاعلاق) لنفاذ حكمه فيها بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شئ منها ثم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر

(قوله وتجوز الخ) ذلك رد على الملازمة التنازلى لما في شرح المقاصد من انه يجوز أن يكون مبادئ الكلام على تقدير أن يكون موضوعه ذات الله تعالى مبيتا في العلم الالهى وهو تنسيق قبيح لا ينبغي أن يصدر منه عن عجز فضلا عن عالم العالم ومع ذلك يرد عليه انه إن أراد انه يلزم احتياج العلم الشرعى الى غير الشرعى فيما يختلف فيه الشرع فمتنوع وإن أراد انه يلزم الاحتياج في أمر لم يبينه الشرع فلم يكن لا قدح فيه اذا كان ذلك الامر مما يقبله الشرع والمقل المستقيم وساق اليه البرهان القويم فان الحكمة ضالة اللزمن يأخذها أينما ظفر بها وهل هذا الا مجرد عصبية كيف وقد احتاج الفقه في قسمة التركة ومسائل الوصية الى علم الحجاب وقال حجة الاسلام في الاحياء ان تعلمه من فروض الكفاية

(قوله مما لا يفوه به محصل) بناء على ان العربية من العلوم الشرعية لان مدونها أهل الشرع ولا كذلك الالهى وقد صرفت ان ذلك مجرد عصبية بقى هنا بحث وهو انه يجوز في حواشى مختصر الاصول كما مر كون الكلام والالهى محتاجين الى علم للتعلق ولا يلزم كونه أعلى منهما بناء على انه لم يبين فيه مباديها بل ما يمرض لمباديها وبذلك يستحق أن يسمى خادما وآلة لهما ولا ينبغي ان الفرق المذكور بحكم اذا الاحتياج في إثبات المسائل على التقديرين لازم لان ما يمرض المبادئ من الصحة مادة وصورة بما يحتاج اليه في إقامة الدلائل عليها

(قوله مسائل لا يتوقف عليها) كسائل الرياض والحركة والسكون والكيفيات وغير ذلك

(قوله من خلط الخ) يعنى انه من فضول الكلام لا تعاق له بعلم الكلام :

(قوله قد ينفذ الخ) كنفاذ حكم التفسير والحديث في الفقه

(قوله فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق) هنا كما ذكره لكن هنا مشقة لا يخلو التلبه عليها عن الفائدة وهي انه ذكر صاحب الفتنى وغيره من الثقات في حق ترتيب الكتب بحسب الوضع ان الفقه والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتفسير فوقها والكلام فوق ذلك والفقه فوق الكلام والاخبار والمواظع والمصوات الروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك

فيكون لذلك البعض وبأسطة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والاندام من الاعلى على الأدنى دون الخدمة فلا يناسب تسميته خادم العلوم في المقصد السادس تسميته ، وانما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاق على حالة تقضي الطالب مع ماسبق الى كمال استبصاره في شأنه (انما سمي) الكلام (كلاما) اما لانه بازاء المنطق للفلاسفة (يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا أيضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الاوثيسا لها (أولان أبوابه عنوت أولا) أي في كتب المتقدمين (بالكلام في كذا) فبعد تفسير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله (أولان مسألة الكلام) يعني قدم القرآن وحدونه (اشهر اجزائه) وسبب أيضا لتدوينه (حتى كثر فيه) أي في حكم الكلام أنه قديم أو حادث (التناحر) أي التقاتل (والسفك) اذ قد روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء

(قوله فيكون لذلك الخ) وفيه انه يلزم أن يكون لهم النحو واللغة واية على علم التفسير والحديث والفتن الا ان يقال ان ذلك ليس نقادا للحكم بل خدمة بناء على ان تدوين علوم العربية لاجلها كتدوين أصول الفقه لفقهاء وليس تلك العلوم مقصودة بالاسالة ولذلك لا يلزم رياسة المبادئ للسائل أو يمتدح بان لها رياسة باعتبار التوقف وان كانت مرؤسة باعتبار كونها غير مقصودة بالذات

(قوله فلا يناسب الخ) رد على الشارح الفاضل الابهرى ولك ان تقول خادم القوم سيدهم (قوله انما سمي الخ) كلمة انما لتأكيده لا للحصر اذ لها وجوه أخرى وكلمة أو لاستقلال كل منهما لا لامتناع الجمع أو الخلو

(قوله يعني ان لهم الخ) يعني ليس المتطور في هذا الوجه اتحاد جهة النفع وهو ابرأت القدرة ولا في ابرأت القدرة كونه بازاء النطق فقدم الوجهان والعلامة التفاضلية في شرح المعاني وجهوا واحدا بناء على ان الاشتراك في مطلق النفع لا يحسن التسمية بلفظ يناسب لفظ المنطق (قوله عنوت أولا) بناء على ان الباعث لتدوينه الخلاف في مسألة الكلام

(قوله اذ قد روي ان بعض الخلفاء الخ) روي ان المأمون الخليفة امتحن العلماء بمخاطبة القرآن في سنة ثمان عشرة ومائتين وكتب بذلك الى نائيه بيشدادوبالغ بذلك وقام في هذه البدعة قياما متدينا به فأجاب أكثر العلماء على سبيل الاكراه وتوقف طائفة فانزلوا فلم يلتفت الى قولهم وحدوا بالقتل وعظمت للمصيبة ولم يثبت من علماء العراق الا الامام أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح فقيدا وجهزا الى المأمون وهو

الامة طالبا منهم الاعتراف بمحدث القرآن (فقلب عليه) تسمية للشيء باسم أشهر اجزائه
(اولا انه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم) على قياس ما قيل في المنطق
من انه يثبت قوة على النطق في العقليات والخصائص

﴿ المرصد الثاني في تعريف مطلق العلم ﴾

من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه
ولا بد للمشكك من تحقيق ماهية العلم أولا ومن بيان انقسامه الى ضروري ومكتسب ثانيا
ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التي اليها تنتهي ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته
للعلم رابعا ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المطلوب خامسا اذ بهذه المباحث
يتوصل الى اثبات العقائد واثبات مباحث أخرى تتوقف عليها العقائد ولقد عرفت انه قد
جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه
الى علم آخر فالباحث المذكورة في هذه المرصد الحجة مسائل كلامية وفي ابتكار الافكار

(قوله طالبا الخ) وانما لم يعترفوا لما تقرر في محله ان الخلاف في حدوثه وقدمه راجع الى الخلاف
في ثبوت الكلام النفسي وفيه والا فهم لا يقولون بمحدث النفس ونحن لا نقول بقدم العقل
(قوله مسائل كلامية) من وجه ومبدأ من وجه فلا ينافي قوله الموقف الاول في التقديمات لان
المراد منها ما يتوقف عليه جميع ما عداها إما شرطا كما في المرصد الاول أو ذاتا كما في هذه المرصد الحجة

بطرسوس قالما بلغنا الرقة جاءهم الفرج بموت المأمون وعهد بالخلافة الى أخيه المنعم فتبجح أخاه بالبدعة
المذكورة وضرب أحد بن حنبله بين يديه بالسياط حتى غشي عليه كل ذلك حتى يقول بخلق القرآن وهو
مصمم على قول الحق فاطلقه ثم ندب على شربه واستدت هذه للصبيبة مدة خلافة المنعم وهي تسعة أعوام
تقريبا ثم انتقلت الخلافة الى ابنه الواثق فتبجح إليه في ذلك حتى قتل العالم الصالح أحد بن نصر الخواري
بيده لامتاعه من القول بخناق القرآن فان قتل القرآن عند المعتزلة هو القتل الحادث فلم يعترفوا بمحدثه
واختاروا القرب والقتل قلت الظاهر ان مذهبه كان قدم الانفاذ أيضا كما هو مذهب السلف

(قوله وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة الشروع) فان قلت كلام الشارح ههنا يناقض قول
المصنف فيما سبق الموقف الاول في التقديمات وفيه مراد فانه يدل على ان كل المراد من المقدمة وقول
الشارح يدل على ان المقدمة هي المرصد الاول فقط قلت المرصد الاول مقدمة على الاطلاق والمراد
الحجة الباقية مقدمة من وجه ومقاصد من وجه فراد الشارح بالمقدمة على الاطلاق أعني مقدمة الشروع
ومراد للمصنف أهم من ذلك فلا تناقض

(قوله وفي ابتكار الافكار للأمدى تصریح بذلك) قل عنه رحمه الله ان التصريح نظرا الى الظاهر

نعم يرجح بذلك حيث جعله مستملا على ثمانى قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول الى ولى فى العلم وانساقه الثانية فى النظر وما يتعلق به الثالثة فى الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية (وفيه) أى فى العلم المطلق (ثلاثة مذاهب) للمذهب الاول انه ضرورى أى تصور ماهيته بالكنه (واختاره الامام الرازى لوجهين) الوجه (الاول ان علم كل احد بوجوده) أى بأنه موجود (ضرورى) أى حاصل له بلا اكتساب ونظر (وهذا علم خاص) متعلق بمعلوم

(قوله نعم يرجح الخ) اذ لا يقال ان الثانية متضمنة لمسائل الاصول باعتبار تضمن حصة منها فلا بد أن تكون القواعد الثلاثة أيضاً متضمنة لمسائله والقول بان بعض ما يذكر فيها مسائل دون بعض تحكم لم يقد به أحد فيكون جميع ما يذكر فيها مسائل كلامية فافهم فانه ذل فيه أقدم

(قوله لوجهين) أى لدليلين بناء على ان الحكم ببداهة البديهي يجوز أن يكون نظرياً للغة عن كيفية حصوله ابتداء لفظة العمل فى حصوله واختلاطه بالمعلوم الكثيرة أو تنبيه بناء على أن يكون الحكم ببداهة أيضاً بديهي لكن كثرة المناقشة فيما تنافي عن كونهما تنبيهين

(قوله أى بأنه موجود الخ) لم يحمله على ما هو الظاهر من ان تصور كل أحد لوجوده بديهي لان الامام قرره فى كتبه العلم بأنه موجود لا لأنه يرد عليه أنه ان أريد به الوجود الخاص فلا نسلم ان تصوره بديهي وان أريد به الوجود المتقيد بالاضافة فهو فرع ثبوت الوجود المطلق ولا نسلم ثبوته ولان فى بداهة تصوره مناقشة سواء أريد به الوجود الخاص أو المتقيد حيث أنكروا جهور المتكلمين الوجود الخاص وانبتوا الخاص والشيخ أفكر الخاص لفيه الوجود المطلق ثم لا ينبغي ان المعلوم الجزئية الضرورية من التصورات والصدقات كثيرة فتخصيص الاستدلال ببداهة هذا العلم الجزئي أعني العلم بوجوده بناء على انه سبق للمعلوم الضرورية على ما قالوا توجيه الوجه الاول على قانون الاستدلال ان يقال العلم المطلق

مسلم وأما لزوم فلا اذ اللازم عدم خروج المسائل عن تلك القواعد وأما كون كل قاعدة منها مشتقة عليها فلا وما قيل من ان تشريك الكل فى العنوان أولاً وتمييز كل منها لبيان ما يبين فيه مع كون البعض من المسائل قطعاً بلا إشارة الى تمييز ما هو منها قطعاً وبين ما يختلف فيها ويشك انها يستفاد منها ذلك والا يكون إلغائها محتجاً عنه فى هذا المقام لا يشيد اللازم كما لا ينبغي

(قوله لوجهين الاول ان علم كل أحد الخ) بداهة العلم بشئ لا يستلزم العلم البديهي ببداهته ولذا استدل عليها وأما ما يقال ان ماهيتها اذا حصلت لنفس بلا كسب والتفتت النفس اليها عرفت بمجرد التفتتها اليها انها بغير كسب فتكون بداهة كل بديهي غنية عن الاحتجاج عليها وكذا كسبية كل كسبي فجوابه انه قد يحصل فى النفس صورة ولا يلتفت الى كيفية حصولها فاذ تطاولت المدة وتكررت الصور وتوجهت النفس اليها فربما التفت عليها كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال على ان الوجهين جاز أن يكونا تنبيهين

خاص هو وجوده (والعلم المطلق جزء منه) لان للمطلق ذاتي للمقيد (والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل) فاذا حصل العلم انطاس الذي هو كل لكل أحد بالضرورة كان العلم المطلق الذي هو جزءه سابقاً عليه (والسابق على الضروري أولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري) وهو المطلوب (والجواب) عنه (ان الضروري حصول علم) جزئي (متعلق بوجوده) فان هذا العلم حاصل لكل أحد بلا نظر (وهو) أي حصول ذلك العلم الجزئي (غير تصوره وغير مستلزم له) اذ كثيراً ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة ولا تصور شيئاً من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزماً له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصوراً (فلا يلزم تصور العلم المطلق) أصلاً (فضلاً عن ان يكون) تصوره (ضرورياً) ويجوز ان يحجب عنه أيضاً بأنه انما اذا كان العلم ذاتياً لما تحته وكان شئ من افراده متصوراً ولكنه بديهية وكلاماً ممنوعاً (لا يقال) نحن لا تقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل واحد يعلم بالضرورة انه موجود (ويعلم) أيضاً كذلك (انه يعلم) بذلك (والعلم

سابق على العلم الضروري والسابق على الضروري ضروري أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلا شيء من العلم الضروري بأنه موجود والجزء سابق على الكل أما جزئيتته منه فلا شيء مطلق وذلك مقيد المطلق جزء المتبدي وأما ضروريته فلحصوله من غير كسب وكل ما شأنه هذا فهو ضروري (قوله فلا يكون حصولها عين تصورها) وما قيل من ان العلم بالعلم بعد الائتلاف الى ضروري على مانس المس عليه في الاعراض فيكون العلم بهذا العلم ضرورياً والعلم المطلق جزء منه فيتم التقرب فليس بشئ لان معنى ذلك ان العلم بحصول العلم بعد الائتلاف ضروري لا ان تصوره ضروري حق يلزم ضرورة المطلق

(قوله والعلم أحد تصوري هذا التصديق) انما قال أحد التصورين من غير تعيين لانه يجوز

(قوله والجواب عنه ان الضروري حصول علم الخ) فان قلت سيحي في بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الاعلى الائتلاف ولهذا نلن ان العلم بالشئ عين العلم بالعلم وحينئذ يتدفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب الشارح قلت المذكور فيما سألني ان من علم شيئاً أمكنه ان يعلم انه عالم به لا ان العلم لا يتوقف الاعلى الائتلاف على انه شبهة الخصم في ثبوت علم الله تعالى فلا علينا ان لانسله والحق ان المذكور في الالهيات وان كان ما ذكر الا ان الظاهر ان من علم شيئاً والتفت اليه علم بمجرع الائتلاف انه يعلم واليه أشار في مباحث العلم من موقف الاعراض في جواب الشارح أظهر (قوله والعلم أحد تصوري هذا التصديق) انما لم يقل أحد تصوره اتباعاً للمقيدين فان اعتبار تصور

أحد تصوري هذا التصديق) وهو بديهي أيضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي أولى ان يكون بديها (فان قلت) في جواب هذا التقرير (لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوريه) ولا بداهة شيء منهما (فان) التصديق (البديهي) مالا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر) فجاز ان تكون تصوراته بأسرها كسبية فلا يصح الاستدلال بداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته أصلا (قلت) في رد هذا الجواب ان (المدعي حصول هذا التصديق بلا نظر) في الحكم ولا في شيء من أطرافه (اذ لا تخلو عنه البلية والصبيان) الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لافي حكم ولا في تصور (والنزاع في التسمية) بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصورات أطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستفنى عن الاستدلال وان كانت تصورات نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات أطرافه حتى تكون بداهته مستلزمة لبداية تصورات

ان يجعل موضوعا بان يقال العلم بهذا العلم ضروري وان يجعل محولا بان يقال كل أحد عالم بهذا العلم بالضرورة وبهذا ظهر أنه لا يجوز ان يقال أحد التصورات الثلاث فن قال انما لم يقل أحد التصورات اتباعا للمتقدمين وان اعتبار تصور النسبة في التصديق من تدقيقات المتأخرين فقد ركب شططا.

(قوله في جواب هذا التقرير) خمسة بهذا التقرير وان صح كونه جوابا على التقرير الاول لانه تخلل بين التقرير الثاني وجوابه لانا نقول الخ وانما صح كونه جوابا على التقرير الاول لانه وقع فيه العام الخالص أعني العلم بكونه موجودا موضوعا وحكم عليه بأنه ضروري ليكن ان يقال لا يلزم من كون العلم بأنه موجود ضروريا بداهة العلم الذي وقع فيه موضوعا لانه تصديق ضروري ولا يلزم من بداهته بداهة أطرافه فتدبر

(قوله اذ لا تخلو الخ) أشار بهذا الدليل الى ان التثبت بداهة التصديق مع قطع النظر عن خصوصية الاطراف والتثبت بداهة التصديق بداهة العلم الذي هو أحد طرفيه بخصوصه فلا دور

النسبة في التصديق من تدقيقات المتأخرين

(قوله ولا في شيء من أطرافه) لا يقال شيئا يلزم المصادرة لان أحد طرفيه هو العلم الذي يراد إثبات بداهة تصوره لانا نقول للمدعي بداهة جزء معين تمثيلا أعني العلم والدليل بداهة هذا التصديق بجميع أجزائه اجبالا فلا مصادرة لاختلاف العنوان ونظيره كبرى التماس مع نتيجته كما سيبي في بحث الوجود

(لا يجدي طائلا) وهذا العلم المأخوذ من ان هذا التصديق الذي نحن فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله (لانا نقول يكنى في التصديق تصور الطرفين بوجه ما) ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه (كما نحكم على جسم معين) مشاهد من بعيد (بانه شاغل لغير معين مع الجهل بحقيقته) هل هو انسان أو حجر بل ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل (بل نحكم بان الواجب تعالى) اما نفس أولا وان لم نعلم حقيقتها بكنههما (بل باعتبار أمر عام) عارض لهما ككونه صائنا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه (الثاني ان) العلم لو كان كسبيا مرفا فاما ان يتعرف بنفسه وهو باطل قطعا أو بغيره وهو أيضا باطل لان (غير العلم انما يعلم بالعلم فلا يعلم العلم بغيره لزم الدور) لتوقف معلومة كل منهما على معلومة الآخر حينئذ (وهذا) الوجه على تقدير صحته (حجة على من يقول إنه) أى مطابق العلم (معلوم) بحسب حقيقته لكن (لا بالضرورة) فانه اذا لم يعلم كونه معلوما كذلك اتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصور بكنهه محتما (والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئى) متعلق به (لا بتصور حقيقة العلم) المطلق فان أكثر الناس يملكون أشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق (والذي نحاول ان نعلمه) أى نطلب أن نحصله على ذلك التقدير (بغير العلم بتصوير حقيقة العلم فلا دور) اذ اللازم ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئى متعلق بذلك الغير

(قوله مستغن عن النظر مطلقا) أى باعتبار الحكم والطرفين سواء كانا جزأين أو شرفين

(قوله بنفسه) من غير ان يغيره بوجه ولو بالأجال والتفصيل

(قوله وهذا الوجه الخ) ولذا قيد الشارح الكسبي بقوله مرفا

(قوله اي نطلب ان نحصله) أشار الى أن في المتن تسامحت جعل العلم بتصوير العلم مطلوبا وليس كذلك اذ المطلوب تصور العلم فتعلمه مجاز عن تحصيله ثم في عبارة الشرح أيضا تسامح لان الظاهر حصوله لا تحصيله فالأحسن ان يقال فالذى نحاول حصوله

(قوله ولا يحتاج فيه الى تصورهما بالكنه) ولو سلم قائما بهم لو كان المطلق ذاتيا للعلم الجزئى كما ذكره

الشارح فيما مر ثم لو استدل بان كل أحد يعلم أنه علم مطلقا معين لجواب للمص

(قوله أى نطلب ان نحصله) إشارة الى ما في العبارة من المسامحة حيث حاول العلم بتصوير الحقيقة

وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك الجزئي أيضاً فتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفاً على تصور حقيقته فلا دور (وحاصل حل الشبهة بين الفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن (و) بين (تصوره) وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما في الشبهة الاولى تخيل أنه اذا حصل بالضرورة علم جزئي قائم بالنفس كانت ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس أيضاً وهذا معني كون تلك الماهية متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك أنه يتوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة في الذهن وهذا معني تصورهما فقد توقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين أحدهما ان ترسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها وليس تصورهما ولا مستازماله على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير أن تصورهما والثاني ان ترسم فيها بمتالحها وبصورتها وهذا هو تصورهما لا حصولها على قياس تصور

(قوله وعلى حصول حقيقة العلم الخ) هذا على تقدير القول بوجود الطائعات في ضمن الافراد وعلى ان مطلق العلم ذاتي لما تحت وأما على القول بأنها أمور اشتراعية أو انه ليس ذاتيا لما تحت فكلا (قوله فقد توقف الخ) أي يكون تصور ماهية العلم موقوفاً على حصول العلم الجزئي المتناقض بغيره ويكون ذلك الحصول موقوفاً ايضاً على تصور ماهيته وهو الدور

(قوله واذا ظهر الفرق الخ) بين الفرق بين الحصول الاتصافي وبين العلم الارتسامي الذي هو حصول الشيء بصورة ياتفكك كل منها عن الآخر ولم يتعرض للفرق بينه وبين العلم الحضوري بان حصول الشيء على وجه الاتصاف لا يتنظم الائتلاف اليه لان الكلام في بيان المغايرة بين حصول العلم المطلق وبين تصوره ولا شك ان العلم المطلق أمر خارج عن الذهن ليس نفسه ولا من صفاته فالعلم به لا يكون الارتسامياً

(قوله لا حصولها) أي ارتسامها من حيث انها ارتسام بصورتها لا يكون حصول نفسها وان كان من حيث ان تلك الصورة فرد من العلم للمطلق حصول نفسها في ضمن ذلك الفرد

(قوله وذلك حصولها وليس تصورها) أي المراد بالتصور في هذا المقام هو الارتسام الكلي أعني العلم الحصولي لانه المتنازع فيه بالضرورة والنظرية فاطلاق التصور على نفس حصولها بمعنى آخر على ما قلنا من ان تصور الصفات النفسية يكون بمحصول حقائقها في النفس لا يقدح فيها ذكره كما لا يخفى (قوله وهذا هو تصورهما لا حصولها) فان قلت تصورهما فرد من أفرادها وجزئي من جزئياتها فني

الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس به وهو المطلوب يتعرفها اضمحلت الشبهة ان بالكيفية
 في المذهب الثاني (د) وبه قال امام الحرمين والنزالي أنه ليس ضروريا بل هو نظري (د)
 لكن (يسر تحديده وربما نصرا بالدليل الثاني) إنما قال ربما لان النصرة به تخيلية لا يرى
 أنه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شيء (قالا وطريق
 معرفته القسمة والمثال) اما القسمة فهي أن نغزوه عما يلتمس به من الاعتقادات فنقول مثلا
 الاعتقاد اما جازم أو غير جازم والجازم اما مطابق أو غير مطابق والمطابق اما ثابت أو غير
 ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن
 الظن بالجزم وعن الجهل الماركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول
 بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم إدراك البصيرة المشابهة لادراك الباصرة أو يقال هو

(قوله لان النصره به تخيلية) اى وهبية ليست في الواقع فكلمة ربما لتقليل والقلعة باعتبار الكيفية
 وهذا على تقدير ان يراد بالمر ضد اليسر واما اذا اراد به ما ليس يسر فينبول امتناع التحديد أيضاً
 فالتقليل باعتبار ان الدليل المذكور شبهة

(قوله ففي ان تميز الخ) يعني لاختباء العلم بسائر الكيفيات النفسانية ولا فهم التصوري انما
 الاختباء للعلم التصديقي والقسمة للمذكوره تميزه عنها فحصل معرفة العلم للمطلق باقائه فلا يرد ان الكلام
 في العلم المطلق والقسمة انما تميز العلم التصديقي عن الاعتقادات فلا تكون منيعة لمعرفة
 (قوله العلم ادراك البصيرة الخ) الظاهر ان المشابهة مفة لادراك البصيرة لاخراج ادراك البصيرة
 الذي لا يكون مشابهاً لادراك البصر اعني ما يكون فيه شبهة وحينئذ يرد ان هنا تعريف للعلم رسم
 له مركب من المشترك والمميز والكلام في المثال المفيد لمعرفة فالوجه ان يجعل: قوله ادراك البصيرة
 عطلف ببيان او بدلا من العلم لتعين المعنى المراد فانه قد يطلق على المذكرة وعلى المعلوم وقوله المشابهة
 خبراً له ويؤيده ما في شرح المقاصد اما المثال فهو ان ادراك البصيرة مشابه لادراك الباصرة
 (قوله او يقال هو الخ) افاده ان المثال في كلام النزالي يجوز ان يكون بمعنى الشيء والنظير او
 بمعنى الجزئي للعلم وذكره في المتن الاول لا يدل على الحصر

تصور مابة العلم حصولها في شئ فرد من أفرادها كما في الأول فما معنى قوله لاحصوها قلت مناه ان
 النفس لا توصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها مثله وانما توصف باعتبار ارتسامه فيها بنفسه ولو في شئ هذا
 الارتسام الثاني وهذا حق لا شبهة فيه
 (قوله فقد خرج عن القسمة الخ) ان أراد أنه لا يخرج الا عن القسمة فنوع والا فحصر الطريق
 في القسمة والمثال حينئذ متعوض

كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين (وهذا) القول (يميد فاتها) أى التسمية والمثال (ان أنادا
تميزا) لماهية العلم عايداها (صالحا معرفا) وخدا لما اذ لا يعني ههنا تحديدها سوى تعريفها (والا
لم يحصل بهما معرفة) لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لا بد أن يفيد تميزه عن غيره لا متناع
حصول معرفته بدون تميزه وأعلم ان الامام الفزائى رحمه الله تعالى صرح فى المستصفي بأنه
يسر تحديد العلم بمباراة محررة جامعة للجنس والفصل الذائين فان ذلك متمسك فى أكثر

(قوله صالحا معرفا وحداها) بناء على ما هو التحقيق من ان ما تتلزم معرفته معرفة التي فهو
معرفة له واشتراط المساواة وكونه لازما بينا وعمولا أعما هو لكاله والا يلزم ان لا يكون المنطق بمجموع
قوانين الأكساب

(قوله اذ لا يعنى) على صفة الثائب أى لا يعنى الفزائى من التحديد سوى التعريف حيث فرع
على غيره ان طريق معرفته التسمية والمثال ولو كانت مراده التحديد الحقيقى لكان الواجب ان يقول
فطريق معرفة الرسم واورد هذا الكلام بعد ابطال الرسوم التى ذكرها القوم
(قوله للجنس والفصل الذائين) قيدا للذائين للتعيين على المراد والاحتراز عن حملها على
معنى المشترك والمميز

(قوله صالحا معرفا) قيل عليه لا يلزم من مجرد افاذتهما تميزا صلاحتهما للتعريف ولورسما انما يلزم
لو أفاذا لازما بينا وليست المحصلة بالقصة مثلا لوازم بينة والام يجبهه أحد من العقلاء فهذا يظهر جواز
كون شئ طريقا الى معرفة شئ من غير أن يكون معرفة له لانتفاء شرائطه وهو كونه بين الثبوت فى
جميع أفراد بين الانتفاء عماء وان ما اشتهر بينهم من ان القصة الحقيقية لا تطولها على ما به الاشتراك
وما به الامتياز يعرف منها تعريفات الاقسام وان ما لى المثال الى التعريف الرسمى ليس شئ منها على الإطلاق
(قوله اذ لا يعنى تحديدها سوى تعريفها) لاشك ان المتنازع فيه حقيقة العلم ولهذا أجاب عن دليل
الفرقة القائلة بضروريته بان التصديق انما يتوقف على تصور طرفيه بوجه فالحق ان المراد التحديد
كما حققه الشارح

(قوله للجنس والفصل الذائين) انما قيد الجنس والفصل بالذائين لان القدماء كانوا يسمون ما به
الاشتراك جنسا كالمتنفس للحيوان وما به الامتياز فصلا كالمنافك والناطق وهذا يظهر ان فهم التحديد
الحقيقى من قول الفزائى فى المستصفي ليس فهم المقتضى من المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك هذا وقد
يقال كلام الامام فى البرهان صريح فى ارادة عسر التحديد مطلقا ولاشك ان مذهب الفزائى والامام واحد
ويؤيد ذلك قولهم فطريق معرفة القصة والمثال اذا اظهر حينئذ أن يقال طريق معرفة الرسم بلا عدول
عنه اذا أمكن الى ما هو غير متعارف غاية ما فى الباب ان منع التحديد بالمباراة ومنع الرسم بالاشارة نقل
الرسوم وابطالها ثم الانتقال الى غير الاعرف فيه تأمل

الاشياء بل في أكثر المدرجات الحسية فكيف لا يسر في الادراكات الخفية ثم قال إن التقسيم الذي كور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بإدراك الباصرة بقرينة حقيقة فظهر أنه إنما قال بسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقاً وهذا كلام محقق لا يبدى فيه لكنه جاز في غير العلم كما اعترف به (المذهب الثالث أنه نظري) لا يسر تحديده (وذكر له تعريفات الاول لبعض المتزلة أنه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو) أي هذا التعريف (غير مانع لدخول التقليد فيه إذا طابق) الواقع (فزيد) لدفعه (عن ضرورة أو دليل) فاندفع دخول التقليد (لكن بقي الاعتقاد الراجح) المطابق أعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة أو دليل ظني داخل فيه (الآن ينحصر الاعتقاد بالجازم اصطلاحاً) فلا يدخل الظن فيه (ويرد

(قوله يفهمك حقيقته) ولو بوجهما

(قوله فظهر أنه إنما قال الخ) لأن كلامه المنقول نص في ذلك وما ذكر سابقاً طامس في إرادته التعريف مطلقاً فيجب صرفه عن الظاهر بأن مراده فطريق معرفته التحقق المول عليه النسبة وتمثيل وان كان يمكن معرفته بالرسم أيضاً إلا أنه لم يقع حيث ظهر فساد الرسوم التي ذكرها القوم (قوله اعتقاد الشيء على ما هو به) أي على وجه ذلك الشيء متلبس به في حده ذاته من الثبوت والاستقامة والمراد بالشيء الموضوع أو النسبة الحكمية

(قوله عن ضرورة أو دليل) أي كائن ذلك الاعتقاد المطابق عن ضرورة أو دليل واعتقاد المقلد وان كان ناشئاً عن دليل لأن قول المقلد حجة لدليل الآن مطابقتها ليست ناشئة عن دليل بل اتفاقاً ولذا قبله بها بسبب ويخطئ فاندفع ما عير فيه الناظرون من أن التقليد إذا لم يكن عن ضرورة أو دليل يلزم أن يكون تقسيم العلم به في الصورة الحاصلة إلى الضروري والظنري غير حاصل لخروج التقليد وتكلفوا دفعه بما عجزوا عنه

(قوله والتمثيل بإدراك الباصرة يفهمك حقيقته) فيه تأمل لأن فهم الحقيقة بكنهها لا يحصل من التمثيل وتوجيهها لا ينحصر في المحسوس بالتقسيم وغيره فلا وجه لتخصيص

(قوله فاندفع دخول التقليد) فإن قلت حصول مطلق الادراك لا يتخلو عن ضرورة أو نظر فإبطال التقليد خلاصتها قلت أجيب بأن معنى كلامه على أن التبادر من التعريف الضرورة العامة فيخرج التقليد لأنه ليس عن ضرورة عامة ولا عن دليل ينظرية المسئلة في نفس الامر فإن قول المقلد ليس دليل المسئلة في نفس الامر والمراد بالضرورة في قوله لا يتخلو عن ضرورة أو نظر الضرورة للطفة وفيه أنه يخرج أكثر العلوم الضرورية إلا بالضرورة عامة في الحديات والتجربيات متلاوياً أيضاً يخرج الإلهيات الآن لا يقول المتزلة بما أو يملئها كدعم قولهم يعلم الله تعالى والمواب في الجواب أن يقال اعتقاد المقلد نظري لأن

عليهم) أي على أصحاب هذا التعريف (خروج العلم بالمتحيل عنه فانه ليس شيئاً اتفاقاً) بخلاف المدمومات الممكنة التي اختلف فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بأن العلم لا يتعلق بالمتحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله (ومن أنكر تعلق العلم بالمتحيل فهو مكابر) لبدية العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع التقيضين ولا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما بالمتحيل معلوماً بوجه ما (ومتناقض) لكلاهما أيضاً (لان هذا) أي انكاره تعلق العلم بالمتحيل (حكم) على المتحيل بأنه لا يعلم (فيستدعي) هذا الحكم

(قوله خروج العلم الخ) يعني أن الظاهر ان المراد بالشيء ما هو المصطلح لانه المعنى الحقيقي عندهم فيازم خروج العلم التصديقي المتعلق بالمتحيل كالمعلم بان التقيضين يستحيل اجتماعهما وبأن شريك الباري محال سواء اريد بالشيء في تعريف العلم الموضوع أو النسبة لان النسبة الى المتحيل مستحيل أيضاً لامتناع ثبوت النسبة في الخارج مع عدم ثبوت المنسوب اليه

(قوله فان كل عاقل الخ) يعني أنه يتفق به العلم التصديقي وهذا الحكم التصديقي يقيني ناشئ عن الضرورة متعلق بالموضوع والنسبة المستحيل واستحالتها بمعنى امتناع وجودها في الخارج لا يتنافى مطابقتها لواقع فان قيل ان اراد ان انكار تعلق العلم التصديقي بالمتحيل كقولنا اجتماع التقيضين واقع وارتفاع التقيضين واقع مثلاً مكابرة فهو باطل قطعاً اذ الادراك المتعلق به جهل لا علم وان اراد به تعلق العلم التصوري فلم يكن لاجبة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمتحيل اذ مطلق التصوري خارج عنه وايضاً يصير قوله نعم قد يعتذر الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المتحيل شيئاً لا يدخل العلم به أعني تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد فتشاء عدم الفرق بين استحالة النسبة وصدقها فتدبر

(قوله ولا يتصور الخ) ذكره اسطرادى للبالغة في الرد على من انكر تعلق العلم بالمتحيل بآبات تعلق نوعيه به والا فلا دخل له في النقض

الدليل عنده قول المتقدم كما صرح به في التوضيح لكن قول المتقدم ليس الدليل الذي يستبطن منه الحكم في الواقع والمراد بالدليل هو الدليل في نفس الامر بقرينة المقام فيخرج التقليد عن هذا التعريف وأما المراد بالنظر في قولهم مطلق الادراك لا يخلو عن ضرورة أو نظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحاً أو فاسداً فلا يحذور فتأمل

(قوله ومن أنكر تعلق العلم بالمتحيل) قال الاستاذ الحق ان أراد ان انكار تعلق العلم التصديقي بالمتحيل كقولنا اجتماع التقيضين واقع وارتفاع التقيضين واقع مثلاً مكابرة فهو باطل قطعاً اذ الادراك المتعلق به جهل لا علم وان أراد تعلق العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فلم يكن لاجبة لتخصيص الاعتراض بخروج العلم بالمتحيل اذ مطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح آخره وايضاً يصير قوله نعم قد يعتذر لم الخ باطلا اذ على تقدير تسمية المتحيل شيئاً لا يدخل العلم به أعني

(العلم به) لا متاع الحكم على ما ليس معلوما أصلاً (نعم قد يمتدّر) لم (بان الاستحليل يسمى شيئاً لثمة) فلا يخرج العلم به عن تعريفهم (وكونه ليس بشئ) بمعنى أنه غير ثابت في نفسه لا ينع ذلك) أي كونه شيئاً لثمة (الثاني للقاضي أبي بكر) الباقلاني (أنه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج) عن حده (علم الله سبحانه) مع كونه معترفاً بأن الله علماً (اذلا يسمى) علمه تعالى (معرفة) اجماعاً لا اصطلاحاً ولثمة (وأيضاً فقيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف

(قوله نعم قد يمتدّر الخ) فيه إشارة الى ضعفه لانه يلزم استعمال المجاز في التعريف من غير قرينة لان المعنى القوي سواء كان حقيقياً أو مجازياً معنى مجازي عند اهل الاصطلاح
(قوله يسمي شيئاً لثمة حقيقة او مجازاً) وما سيحي من ان أهل اللغة لا يطلقون الشيء على المعلوم فالمراد الاطلاق حقيقة

(قوله مع كونه معترفاً الخ) حيث أثبت له تعالى علماً وعالية وتعلقتا إما لاحدهما أو لكليهما كما أثبت في الشاهد فيكون العلم المطلق مشتركاً بين علم الواجب وعلم الممكن اشتراكاً معنوياً فلا بد من دخوله في تعريف مطلق العلم بخلاف الفترة فاهم لا يمتدّون بالعلم الزائد ويقولون انه عين ذاته تعالى فلفظ العلم عندهم مشترك لفظي فالتعريف المذكور يكون لمطلق العلم الحوادث اذ لا مطلق سواء ولذا لم يورد النقض على تعريفهم بعلمه تعالى فندير ومن هذا ظهر انه لا يرد النقض بعلمه تعالى على تعريف الامام لانه اختار في المطالب العالية نفي العلم عن ذاته تعالى وإثبات العالية التي فسرناها بالتعلق بين العالم والمعلوم
(قوله اذ المعلوم الخ) يعني ان المعلوم وان كان المراد منه ماسدق عليه لكنه لا بد من ملاحظة مفهومه الذي سار آله للاحاطة بأفراده ومفهومه ما يتعلق به العلم والمراد هنا ما من شأنه أن يتعلق العلم به فيلزم الدور فندير فانه زل فيه الاقدام

تصوره في التعريف لانه ليس باعتقاد لا يقال قولهم اعتقاد الشيء على ما هو عليه معناه اعتقاد المحكوم عليه على ما هو به من الحكم وحينئذ لا يصدق على اعتقاد اجماع النقيضين بأنه حال الا باعتقاد المذكور لا تقول هذا المعنى بصدده اذ الاعتقاد وأمثاله آتاه يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه فأى ضرورة في حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض أقول ولولم ان المراد بالعلم بالاستحليل العلم التمديني وبالنسبة يتوهم ورود الاعتراض أيضاً لان النسبة عند المتكلمين بأسرها اعتبارية يستحيل وجودها في الخارج

(قوله يسمي شيئاً لثمة) أي عند أصحاب هذا التعريف وهم الفترة وقد صرح به صاحب الكشف فلا يرد ان هذا يخالف لما صرح به في بحث الوجود من ان أهل اللغة لا يطلقون الشيء على المعلوم لانه مذهب أهل الحنفي وحمل التسمية على الاطلاق المجازي يأباه مقام التعريف
(قوله وأيضاً فقيه دور الخ) قيل سؤال الدور اللازم من أخذ المشتق في تعريف المشتق منه غير

الابعد معرفته) لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة (و) أيضاً (فعلى ما هو به) قيد (زائد) لاجابة اليه (اذ المعرفة لا تكون الا كذلك) لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة (الثالث الشيخ) أبى الحسن الاشعري (فقال تارة) بالقياس الى المحل (هو الذى يوجب كون من قام به عالماً أو) هو الذى يوجب (لمن قام به اسم العالم) ومؤدى البارتين واحد (وفيه دور ظاهر) لاخذ العالم فى تعريف العلم (و) قال (أخرى) بالقياس الى متعلق العلم (ادراك المعلوم على ما هو به وفيه الدور) لاخذ المعلوم فى الحد (و) فيه (ان الادراك مجاز عن العلم) لان معناه الحقيقى هو المالحق والوصول والمجاز لا يستعمل فى الحدود فان أجيب بشتاره فى معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لان المعنى

(قوله جهالة لا معرفة) اذ لا يقال فى العرف والادة والشرع للجهل مركباً انه عارف كيف ويلزم أن يكون أجهل الناس أعرفهم فما قيل انه كون اعتقاد الشيء لا على ما هو عليه جهالة غير مسيلم ليس بشئ (قوله بشتاره فى معنى العلم) أي اشتاره عند الملمين فى العلم بالمعنى المقابل لاشك والظن والجهل والوهم

وارد فيه وفى أمثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه للموقوف كأنه قال العلم بالشيء معرفته على ما هو به وفيه بحث لان المعرفة حينئذ ان خص بعلم يحصل من الدليل بناء على ما قاله الراغب من أن المعرفة اسم لما يحصل من العلم بمد تذكر المعهود والاستدلال بالآثار يخرج العلم الضروري بل التصور مطلقاً وان لم يختص يدخل التقايد والاعتقاد المطابق لواقع الناشئ عن دليل ظنى والحاصل ان التقليد والظن المذكور أعما يخرجان بلقن المعلوم لان الاعتقاد بالمظنون مثلاً ليس معرفة للمعلوم بل معرفة للمظنون فلو أريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف اللهم الا ان يقال المراد بالمعلوم ما يطلق عليه المعلوم ويمكن ان يعلم هذا الاطلاق بدون ان يعلم مفهوم العلم ولكنه كما يمكن ان يعلم ان زيداً يطلق عليه القتيبة عند العلماء بدون ان يعلم ان القتيبة هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التنفيذية وهذا وان كان صرف التعريف الى خلاف المتبادر لكن بعض الشراؤون من بعض وقد يقال فى دفع الدور العلم المرف هو الحاصل بالمصدر الذى يقع وصفا للعالم ويستمر انصافه به وأما معرفة المعلوم المشتق قائما يتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر وحاصله أعما هو فى الوجود الخارجى لا فى العقلة فلا دور فتأمل

(قوله وأيضاً فعلى ما هو به قيد زائد الخ) فليس من قبيل التصریح بما علم التزاماً لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه أصلاً

(قوله لان المعنى المجازى هو العلم الخ) أجاب الاستاذ الحق بأن المعنى المجازى المشهور للإدراك هو العلم بمعنى حصول الصورة فى العقل وهو أهم من الذى نحن بسدد تعريفه فاندفع تعريف الشيء بنفسه

المجازي هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم للمعلوم (وفيه الزيادة المذكورة) يعني أن قوله على ما هو به زائد فإن للمعلوم لا يكون الا كذلك (الرابع لابن فورك ما يصح من قام به اتقان الفعل) أي إحكامه وتحليله عن وجوه الخلل فإن أراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعاً وإن أراد ماله دخل فيها (فتدخل القدرة) في الحد (ويخرج) عنه (علنا) إذ لا مدخل له (في صحة) (الاتقان على رأينا) فإن أفعالنا ليست بإيجادنا (وقد أورد عليه) بعد تسليم أن فعل العبد

والتقليد والمجاز المشهور حقيقة عرفية فصح استعماله في التعريف من غير قرينة وما قيل إن المعنى المجازي للادراك المشهور هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة مطلقاً فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه ولا زيادة قيد على ما هو به قد فزع بأن ذلك المعنى مشهور عند الحكماء لا عند أصحاب هذا التعريف

(قوله فإن المعلوم الخ) فيه بحث لأن المراد بالمعلوم ما هو من شأنه أن يعلم ولا يلزم أن يكون الادراك المتعاقب بعلوم من شأنه العلم أن يكون على ما هو به نعم لو أريد بالمعلوم ما هو معلوم بهذا الادراك لانجيه ذلك (قوله ما يصح من قام الخ) والتقليد واللذان الغالب لا يدخلان في هذا التعريف لأن اتقان الفعل وتخليته عن وجوه الخلل إنما يتصور إذا كان علماً بالمفاسد والمصالح علماً يقينياً تفصيلاً ولذا استدلووا بإتقان العالم على علمه تعالى

(قوله إذ لا مدخل الخ) يعني أن الاتقان مضاء بالإيجاد على وجه الأحكام وذلك أنما يتصور عن الموجد فيكون لعمله بوجه المصالح مدخل في الاتقان وأما غير الموجد فلا تعلق له بالإيجاد فلا يتصور منه الاتقان إذ لا يمكن اتقان فعل الغير فلا مدخل لعمله في صحة الاتقان وأما القول بأنه على تقدير فرض إيجادنا لا فاعلاً يكون علماً بما يصح به اتقان الفعل فتشوع ولا دليل على ذلك فإنه فرض محال يجوز أن يستلزم المحال وكذا ما قيل إن المراد به اتقان الفعل كسيا كان أو إيجاداً إذ الكسب عبارة عن صرف القدرة والإرادة نحو الفعل ولا تعلق له بالإيجاد

وربما يبنى على الوجود الذهني الذي هم لا يقولون به سبب التقديم ويمكن أن يقال لا شبهة في تحقق المعنى الأول للمتداول للعلم المعروف وغيره وهو الوصول إلى معنى أو إضافة مخصوصة ببيان العالم والمعلوم ومقصود الحبيب أن الادراك مجاز عن ذلك المعنى الأعم والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود لا يلتفت إليه فلا محذور

(قوله الرابع الخ) لا ينبغي أن لا يدخل لكون الادراك عن دليل بل لكونه قطعياً أيضاً في الاتقان بل يكفيه التقليد واللذان الغالب الذي لا يخطر خلافه بالبل فليقتض التعريف بهما (قوله فأن أفعالنا ليست بإيجادنا) أجب بأن صحة الاتقان لا يستلزم الاتقان بالعلم فاعلنا الحاصل لنا يصح به اتقان أفعالنا لو كان أفعالنا بإيجادنا على أن المراد اتقان الفعل كسيا كان أو إيجاداً فلا يخرج علنا

بإيجاده (علم أحدهما بنفسه وبالبارى) تعالى وبلاستحيل فإن ما أتى به هذا العلم ليس فعلا ولا
 مما يصح اتقانه به (وانما يرد) عليه هذا (إن لو أراد ما يصح به اتقانه متعلقه وأما لو أراد
 ما يصح به) الاتقان (في الجلة) وإن لم يكن مصححا بحسب شخصه (فلا) ورود لهذا عليه
 (ولم عبارات قريبة من هذه) المبارات المذكورة (نحو تبين المعلوم) على ما هو به وفيه
 الزيادة المذكورة والدور وإن التبين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى (أو
 إثباته) أي إثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وأنه يلزم أن يكون العالم متبوعا
 تعالى مبتداه وهو محال وأيضا الإثبات يطلق على الإيجاد وعلى تسكين الشيء عن الحركة
 ولا مجال هنا لإرادة شيء منها وقد يطلق على العلم مجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه (أو
 الثقة بأنه) أي المعلوم (على ما هو به) وفيه الزيادة والدور وأنه يوجب كون البارى تعالى
 واتقانا هو عالم به وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه شرعا (الخامس للامام الرازى) أنه (اعتقاد

(قوله تبين المعلوم) على صفة التعميل ليكون صفة للعالم فيصح حله على العلم لأجل صفة التعميل
 فانه صفة العلوم فكأنه قيل تميز للمعلوم وكشفه على ما هو به
 (قوله وأن التبين مشعر الخ) لانه مشتق من التبين وهو الفصل بين الشئين بعد الاتصال فكان
 الشيء قبل العلم به كان متبعا بإثباته عند العلم فإذا علمه فعلمه عنها وأظهره
 (قوله يلزم أن يكون الخ) يعني أن معنى الإثبات هو جعل الشيء ثابتا بأي معنى يفسر الثبوت فالعالم
 متبوعا بوجوده تعالى في الخارج مثلا يكون جاعلا لوجوده ثابتا وهو محال لأن ذاته ليس محلا للجعل وإنما
 خص الوجود بالذكر لانه أين استحالة ومن هنا ظهر وجه تخصيص الاعتراض بعلينا بالبارى تعالى
 وانقطاع ما قبله لا استحالة في كون العلم بوجوده إثبات الوجود له في الذهن وأنه لا تتوقف الاستحالة
 المذكورة على تحريم الإثبات ولذا قدمه على التفسير
 (قوله وأنه يوجب الخ) يعني أنه تعريف العلم المطلق فيكون شاملا لعلمه تعالى فيوجب كونه تعالى
 واتقانا علمه

(قوله وذلك الخ) أي كون البارى واتقانا علمه مما يمتنع إطلاقه عليه شرعا بأي لفظة عبر عنه
 فلا يصح إطلاق العالم لانه دليل المعجز والتمتع في شمس العلوم وثق به ثقةا اعتماد عليه وفي الحديث
 الثقة بكل أحد عجز وفي النتائج الثقة والموثق استوارشدن ويعدي بالله

(قوله مبتداه وهو محال) قيل لا استحالة في كون العلم بوجوده إثبات الوجود له في الذهن ولا
 يلزم أن لا يكون له وجود سوى الوجود العلمي
 (قوله وذلك مما يمتنع إطلاقه عليه تعالى شرعا) أجيب عنه بأن امتناع إطلاقه عليه تعالى شرعا

جازم مطابق لموجب) اما ضرورة اودليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا
(ولانبار عليه غير انه يخرج عنه التصور) لعدم ادراجه في الاعتقاد ولا يخفى وروده
أيضا على التعريف الاول المتقول عن بعض المعتزلة (مع انه علم يقال) مثلا في الاعراض
(علت معنى الثالث و) في الجواهر علت (حقيقة الانسان) أو أراد ان الاول من

(قوله لموجب) أي يكون ذلك الاعتقاد المتبد بالجزم والمطابقة ناشئا عن ضرورة أو دليل قبيد
الجزم لاخراج الجهل للركب وتقليد الخطي ولوجب لاخراج تقليد المصيب فان الاعتقاد وان كان
ناشئا عن الدليل عن قول المعتزلة لكن معانيه ليس ناشئا منه بل اتفاق وقد مر

لكون أسماؤه توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع اطلاقه عليه لفة وهو المراد هنا وقد يقال التوقف مشعر
بانه فيما يحتمل غيره ثبت الامتناع مطلقا

(قوله لموجب) فان قلت ان أراد الموجب الصحيح فلا حاجة الى قيد للمطابقة وان أراد الاعام
يدخل الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد كادلة أهل الحق الضعيفة مع انه ليس بثابت قطعيا لجواز
زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثبات هو المتبر في العلم قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة لانها
المعتبرة في ماهية العلم لا للاحتراز

(قوله غير انه يخرج عنه التصور) فان قلت لعله خصص العلم بالتصديقات كما هو المشهور قلت
التخصيص بها أمر حادث اصطلاحى والمقصود تعريف ماهية العلم ولا كذلك تخصيصه بما سوى ادراك
الجزئيات كما سيذكره هذا واعتراض على قوله ولا غبار الخ بانه يخرج علم الله تعالى أيضا اذ لا يسمي
اعتقادا فلا يصح قوله لا غبار عليه غير خروج التصور وأجيب بان التعريف العلم الحادث المنقسم الى
الضروري والكسبي والتصور والتصديق فلا خير في خروج علمه تعالى وفيه انه اعترض على تعريف
القاضي بخروجه فيندفع بهذا اعتراضه عنه أيضا الا ان يثبت وجود قرينة التخصيص في تعريف الامام دون
القاضي ودونه خرق للتعاد ويمكن ان يدعى ميل الامام الى مذهب المعتزلة في كون علمه تعالى عين ذاته
كما أشار اليه المحقق التنازلي في الهيات المتقدمة فحينئذ لا غبار فتأمل وأما حديث تخصيص العلم المعروف
بالحادث بعد القول بالعلم القديم فبانه لا يناسب المقام لان تصور العلم من المبادئ التصورية فانما هو
لإثبات العلم الواجب مستتعية ضرورة لزوم تصور المحمول في التصديق فالتائب ان يجعل العلم المعروف
المصدر بمباحث فن الكلام شاملا للعلم الا ان يقال ليس تعرضهم للعلم بما ذكر في أوائل الكتب
الكلامية فتأمل

(قوله لعدم ادراجه في الاعتقاد) اذ لا يقال اعتقدت معنى الثالث وما يقال من ان معنى اعتقاد
الشيء اقتناؤه واتخاذ في التلب لا ما يرادف التصديق على ما عليه الاصطلاح ولهذا لم يحكم المص في
التعريف الاول بمخرج التصور مطلقا وانما حكم به في هذا التعريف لان الجازم بل المطابق أيضا لا يكون
الا في التمسك لا لان الاعتقاد لا يشمله فتصفحت عليه فلهذا

المفهومات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة (السادس للحكام) انه (حصول صورة الشيء) كلياً كان أوجزياً موجوداً أو ممدوماً (في العقل) أي عنده ليتناول ادراك الجزئيات (ويقال) بمباراة ظاهرة الاختصاص بالكليات (هو تمثل ماهية المدرك) بفتح الراء (في نفس المدرك) بكسرهما (وهو) أي كون العلم حصول الصورة أو تمثل الماهية (مبنى على الوجود الذهني وسنبحث عنه) أي عن الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه (وهذا) أي ما ذكره في تعريف العلم (يتناول الظن والجهل) المركب (والتقليد بل الشك والوهم) أيضاً (وتسميتها علماً) أي جعلها مندرجة فيه كاذباً وإليه (يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع) اذ لا يطلق على الجاهل جهلاً مركباً انه عالم في شيء من استimalات

(قوله حصول صورة الشيء) ان اريد بالصورة ما يميز الشيء في الخارج أو الذهن ليشمل العلم الحسوري أيضاً لانه صورة خارجية فكونه تعريفاً لمطلق العلم ظاهراً وكذا علم الواجب على القول بكونه يحصل الصورة في ذاته تعالى كما في الاشارات أو بمصطلحها في المجردات كما في شرحه وأما على القول بكونه عين ذاته أو عبارة عن التجرد فلا وان اريد بها ما يميزه في الذهن على ما قبل الاشياء في الخارج أعيان وفي الذهن صور فهو مبنى على نقي العلم الحسوري وان العلم بانفسنا وسفائنا النفسانية أيضاً حصول (قوله أي عنده) بناء على اعتبار التوسع في الظرفية بادعاء أن الحصول في آلات الشيء حصول فيه لكونه في تصرفه كما يقال هذا المال في يد زيد لا أن في بمعنى مع أي ما وهم لانه لا بد من حمله على مقارنة الحال للمحل فلاشكال بحاله

(قوله ظاهرة الاختصاص) أي بالنسبة الى التعريف السابق وان كلمة في وان كانت ظاهرة في الظرفية الحقيقية لكنه يحتمل الظرفية التوسعية أيضاً بخلاف في نفس المدرك بزيادة لفظ نفس فاته لا بتمثلها

(قوله تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك) لم يتعرض عليه بكونه دورياً بناء على ما ذكره المحقق في شرح الاشارات من أنه تعريف لفظي لا يتعاضى فيه عن لزوم الدور اذ ليس الفرض تمثيل الجاهل بل تعيين المعلوم

(قوله أي عنده) لعل توجيهه على القاعدة أن يجعل في بمعنى مع كقوله تعالى ادخلوا في أمم أي مع أمم فيكون محصله معناه عند والا فكون في بمعنى عند لم يذكر في كتب العربية

(قوله ظاهرة الاختصاص بالكليات) فان قلت المباراة الاولى أيضاً ظاهرة الاختصاص بها فالوجه في تخصيص ظهور الاختصاص بالثانية قلت بعد تسليم ظهور الاختصاص في الاولى أيضاً لاشك ان التهور والحفاء أمران نبيان فإراد ان العبارة الثانية ظاهرة الاختصاص بالنسبة الى المباراة الاولى لا لا

اللغة والعرف العام والشرع كيف ولزم أن يكون أجل الناس بما هو في الواقع أعلمهم به وكذا لا يطلق المالم في شيء منها على الظن والشك والوهم وأما التقليد فتد يطلق عليه العلم بخارج الحقيقة (ولامشاحة) أي لا مضايقة ولا منازعة (في الاصطلاح) بل لكل أحد أن يصطلح على ما شاء إلا أن رعاية الموافقة في الأمور المشهورة بين الجمهور أولى وأحب (السابع وهو المختار) من تدريغاته لبرائه عما ذكر من الخلل في غيره. وتناوله للتصور مع التصديق اليقيني (أنه صفة) أي أمر قائم بغيره (توجب) تلك الصفة (لحلمها) وهو موصوفها (تميزاً) خرج به عن الحد ماعدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالواد مثلاً فإن هذه الصفات توجب لحلمها تميزاً عن غيرها ضرورة أن الشجاع بشجاعته يمتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فاتها توجب لحلمها تميزاً عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها أيضاً تميزاً لمدرركاتها عما عداها أي تجعلها بحيث تلاحظ مدرركاتها وتميزها عما سواها (بين المعاني) أي مالم يس من

(قوله اولى واحب) اذا لم يكن للمخالفة باعث كافي هذا المقام قال النطق لما كان جميع قوانين الاكتساب لا يذهب من تعميم العلم
(قوله أي أمر الخ) بيان للمعنى المراد فاتها قد تطلق على ما يحل على الشيء كما سيجي وإشارة الى أن دلالة الصفة على الغير الذي هو المحل والموصوف دلالة تضمنية وهي معتبرة في التعريفات فيكون قرينة على تقدير علمها وموصوفها
(قوله توجب الخ) يعني أن الصفة ليست مميزة والا لوجب ان يقال تميز تميزاً فقام أن إيجابها لازم وما ذلك الا المحل المدلول عليه بذكر الصفة
(قوله أي تجعلها بحيث الخ) يعني أن إيجابها للتمييز ليس بالفعل ضرورة أن التميز عما عداها فرع ملاحظة المدرركات وتصور ماعداها فالمراد توجبها هذه الحنية فلا يخفى عليك أن بيانه هذا يشعر بان التميز هنا بالمعنى المصدرى وهذا بالنظر الى الظاهر فيخرج به ادراك هذه الحواس فاتها توجب تميزاً في الأمور المعنية كما يصرح به والتحقيق منسجي من أن المراد به ما به التميز فالنقطة صفة توجب ما به التميز أي كونه بحيث تميز

الاختصاص في الاولى لو فهم لفهم من عبارة واحدة وهي لفظة في وفي الثانية من لفظة الماهية المحصورة بالكمالات اختصاص الهوية بالجزئيات ومن قوله في نفس للدرك
(قوله أعلمهم به) أي باعتبار تلك التصدقات الجبلية والا فلا لزوم للنسبة الي من له تصديقات
حقاً أكثر اذ التوابع حينئذ مسميان بالمعلم فأملم

الاعتيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فلها توجب تميزاً في الامور المبنية كما سيصرح به (لايحتمل التقيض) أى لايحتمل متعلق التميز تقيض ذلك التميز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل فيها يحتمل تقيضه بلاخفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه. احكم به من الايجاب أو السلب الي تقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وعصمه ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة إيجاباً عادياً كون علمها مميزاً للمتعلق تميزاً لا يحتمل ذلك للمتعلق تقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل الذى

(قوله ادراكات هذه الحواس) أى الظاهرة المعلومه لكل واحد واما ادراكات الحواس الباطنة التى أنبأ البعض ففى داخلية فى العلم عندهم أما الوهم فلكونه متعلقاً بالمعاني الجزئية الغير المحسوسة وأما التخيل فلكونه غير مشروط بحضور المادة يكون موجبا بالذات لتمييز أمر خيالى الآتية مطابقة للمحسوس صار موجبا لتمييزه ألا يرى ان تخيل زيد موجب لتمييزه عما عداه سواء كان زيد موجوداً أو معدوماً (قوله أى لايحتمل الخ) يعنى ان المذكور فيها سبق أمران الصفة والتمييز ولا يجوز أن يراد تقيض الصفة لعدم محتم في قولهم تمييز لا يحتمل التقيض فتمين الثاني تخيلاً الضمير في يحتمل لا يجوز ارجاعه الى التميز اذ انشئ لا يحتمل تقيض نفسه الا ان يراد بالاحتمال جواز حصول تقيضه بدله عند المدرك وهو خلاف المتبادر فيكون راجعاً الى المتعلق الدال عليه لفظ التميز وهي المعاني

(قوله خرج الظن والشك والوهم) أى تصور النسبة من حيث يؤخذ من حيث التردد في الوقوع واللاوقوع على التساوى فانه بهذا الاعتبار ليس بعلم قدخوله من حيث ذاته في التصور الذى هو قسم العلم لاينافى ذلك وهو المراد من قولهم الشك من قبيل التصور

(قوله بلاخفاء) لكون الاحتمال فيها متحققاً في الحال بخلاف الجهل المركب والتقليد فانه لاحتمال فيها بالعلم لكنهما يحتملان ما لا كما بينه والمراد بالاحتمال انشئ أهم من الاحتمال في الحال أو المآل (قوله قائمة بمحل الخ) تصرح بما علم ضمناً من قوله صفة وتوجب تميزاً للتصميم على أنه صفة

حقيقية ذات تعليق

(قوله إيجاباً عادياً) هذا على تقدير كونه تمييزاً للعلم بالحادث وأما على تقدير شؤله للعلم بالحادث والتقديم فالإيجاب أهم من الحقيقي والمادى

(قوله تقيض ذلك التميز) فالتمييز في التصور نفس العودة والمتعلق الماهية المتصورة وفي التصديق النفي أو الالبات والمتعلق الطرفان كذا أفاده الشارح في حواشى شرح مختصر الأصول

(قوله صفة قائمة بمحل) قوله قائمة صفة مؤكدة لصفة اذ قد اعتبر في مفهوم الصفة التتمام بالغير كما أشار اليه فيا سبق

هو العالم لان التميز للشيء على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو لشيء
تتعلق به تلك الصفة والتميز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل التقيض وهذا الحد يتناول
التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور أيضا اذ لا تقيض له لان المتناقضين هما المفهومان

(قوله اذ لا تقيض له) أي لتمييزه بناء على أن التصور والتصديق اليقيني عبارتان بما يوجب الصورة
والنفس والاثبات لكن ظاهر قوله ولا تمنع بين التصورات فان مفهومي الانسان الخ يأباه فيحتاج الى
الغناية في مواضع عديدة فالأظهر أن يزول قوله وهذا الحد يتناول معنى يتناول ما يوجبها ويحتمل التصديق
والتصور على المعنى المتعارف أعني الحكم والصورة

(قوله والتصور أيضا اذ لا تقيض له) أي لتمييزه على حذف المضاف اذ للمعتبر في العلم علم احتمل
تقيض التميز ثم التميز في التصور نفس الصورة والمتعلق الماهية للمتصورة وفي التصديقات الاثبات أو الثاني
والمتملق الطرفان ولا ينبغي أن الاول لا تقيض لها والاخرين كل منهما تقيض الآخر كذا حقه الشارح
في حواشي شرح المصنف فلا بد لزوم أن لا يكون التصور علما بل تميزا مترابعا على صفة هي العلم وكذا الحال
في التصديق لكن يلزم أن لا يكون التصديق نفس الاثبات والثاني بل صفة موجبة لها وكذا أن لا يكون
التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة لها وهذا مخالف لما تقرر عندهم على أن لا نسلم أن لنا صفة
موجبة نوجب الاثبات والثاني والصورة العقلية بل ليس لنا في الواقع إلا أحدها فالصواب أن يراد بالصفة
نفس الصورة العقلية وبالتميز المعنى المصدري ويكون المعنى لا يحتمل متعلق ذلك التميز تقيض تلك الصفة
اذ لا يحتمل متعلق التميز تقيض نفس بالقياس الى المدرك فتعلق التميز في التصور أعني التصور لا تقيض
له فلا يحتمله أصلا ومتعلق التصديق أعني وقوع النسبة في نفس الامر له تقيض وهو لا وقوعها فيه فكل
واحد من التصور والتصديق صفة ترهب انكشافا وإيضاحا لا يحتمل متعلقه تقيضه بالقياس الى المدرك
أما التصور فظاهر وأما التصديق فلأنه اذا كان مطابقا لجزأ ما يحتمل بالقياس اليه وإذا قلت شيء من
الصفات احتمله والشارح الحق أقام يحمل التعريف على هذين الوجهين أسبغا لما ذكره المصنف في
شرح الاسرار من أن متعلق التميز في التصديق الطرفان وأن للمعتبر تقيض التميز هنا واعتراض أيضا على
ما ذكره الشارح بأن كل تصور لا يحتمل غير صورته الخاصة فلو سلم أن التصور تقيضا فتعلقه لا يحتمل
تقيضه فلا معنى لبقاءه على عدم التقيض وأجيب بأن هذا في التصور ولكنه لا في التصور بالوجه فانه لو
فرض أن الاضاحك بالفعل تقيض الناحك بالفعل فلا شك أن الانسان المتصور بأحدهما يحتمل أن
يتصور بالآخر على أن بناء شيء على شيء في الواقع لا ينافي وجود مبنى آخر له في التقدير وبما ذكرنا
من أن التميز في التصديق هو الاثبات والثاني كما صرح به الشارح في الحواشي يتدفع اعتراض الاستاذ
بأن المراد من التقيض التقيض للمصطلح كما يدل عليه قوله وبهذا التيد خرج الظن الخ وبهذا يتم أن
التصور لا تقيض له فيكون قول تقيضه تعريف منظور فيه لان التميز الذي هو اضافة بين المميز والمميز
ليست قضية حتى يكون له تقيض فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات والتميز من قبيل الاضافة

المثلان لذاتيهما ولا تمناع بين التصورات فإن مفهومي الانسان والانسان مثلا لا يتماثلان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء وحينئذ يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس ناطق على التقييد لا يتماثلان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا أعني التصديقين اللذين أشير بهذين القولين اليهما بمدرعاية شروط التناقض فيهما واطلاق التقيض على اطراف القضايا سواء كانت تلك الاطراف بمعنى السلب أو بمعنى

(قوله المثلان لذاتيهما) أي يكون ثبوت أحدهما مستلزما لثبوت الآخر وبالعكس

(قوله فان مفهومي الانسان) اللائق أن يقال فان تصوري الانسان والانسان لا يتماثلان كما في حواشي الابرهى الا أن الشارح قصد المبالغة ببيان ان هذين المذهبين لا يتماثلان لاني الخارج ولا في الذهن لتحققهما فيما

(قوله يحصل هناك قضيتان متافيتان) أي في الخارج وفي الذهن قوله صدقا وقع في أكثر النسخ صدقا وكذبا وفي حواشي شرح مختصر الاصول صدقا وفي حواشي المعاليع صدقا لا كذبا ولا تنافي بينهما لانه ان لم يمتد وجود الموضوع كانا متنافيين صدقا فقط وان اعتبر كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر اللانسان بمعنى السلب حتى يحصل من اعتبار ثبوته قضية سالبة المحمول كانا متنافيين صدقا وكذبا وان اعتبر بمعنى المدلول كانا متنافيين صدقا فقط

(قوله الا بملاحظة الخ) التماثل بين المركبين التقيديين يتحقق على انحاء ثلاثة باعتبار ثبوتهما لشيء واعتبار وقوع تلك النسبة أولا وقوعها في الخارج وعلى التقديرين يتحقق قضيتان متنافيتان صدقا فقط او صدقا وكذبا علي نحو ما مر في المفرد باعتبار ملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا وحينئذ يحصل تصديقان متناقضان والشارح تعرض لهذا الاعتبار فقط لكونه اقرب لان النسب التقيدية يعتبر فيها العلم ولذا قيل الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف وتعرض للاعتبارات الثلاث في حواشي مختصر الاصول استيفاء للاعتبارات

فكيف يكون اياهما قلت التميز مجاز عما به التميز وما ذكرنا قرينة الجواز بقي ههنا بحثان الاول انه لا تناقض بين الادراكات ألا يرى ان الايجاب والسلب مترادفان عند الجهل البسيط والشك والمتناقضان لا يصح ارتفاعهما فكيف يقال ان التفي والاثبات متناقضان الثاني انه ان أريد بما به التميز الذي جعل مجازا عنه نفس الصفة لم يصح قوله صفة توجب تميزا اذ الشيء لا يوجب نفسه وان اكنفي بالمغايرة الاعتبارية كان مخالفا لما نقل عنه في الحواشي من أن المراد تقيض التميز لا تقيض الصفة أو التعلق وان أريد أمر آخر يلزم تحقق امور ثلاثة الصفة والتميز وشئ ثالث بينهما به التميز ولا ينبغي بطلانه الا أن يجاب عن أصل الاعتراض بجمع كون الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات فتأمل

(قوله متافيتان صدقا وكذبا) ان أخذ اللانسان بمعنى السلب حتى تكون القضية المشتقة عليه موجبة

المدول مجاز على التأويل لا يقال فعل هذا جميع التصورات علم مع ان بعضها غير مطابق لانا
نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلاً فانا اذا رأينا من بعيد شجراً هو حجر مثلاً
وحصل منه في أذهاننا صورة انسان فذلك الصورة صورة للانسان وعلم تصوري به والخطأ
انما هو في حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئي فالتصورات كلها مطابقة لما هي
تصورات له موجوداً كان أو معدوماً يمكننا كان أو ممتما وعدم المطابقة في أحكام العقل

(قوله مجاز على التأويل) أي التأويل في مفهوم التقيضين بان يراد بها المتباعدان غاية التباعد سواء
كانا متباعدين أولاً أو التأويل بان الحكم على الاطراف بالتقيض باعتبار الحكم المقارن لتصوراتها وهو ان هذه
الصورة لتلك الشيء الاول وأوجه والى الثاني ذهب الفاضل الاجري
(قوله فمضى هذا) أي اذا لم يكن للمفهومات التصويرية تقيض يكون جميع التصورات أي ما يوجب
الصور علوماً مع أن بعض الصور غير مطابق كما اذا تصورنا شيئاً بوجه لا يكون ذلك الوجه وجهه
(قوله فانا اذا رأينا الخ) ان كان ادراك الحواس داخل في العلم فهو مثال والافتقار
(قوله انما هو في حكم العقل) وهذا الحكم صار ملكة لنفس لا عبادها بإدراك الاشياء على ما
هي عليه واعلم ان ما ذكرناه حل لمباراة الشرح وأما تفصيل الكلام في التعرف والايادات عليه والاجوبة
عنها فذكر في حواشينا على الحواشي الخيالية فان ثبت فارجع اليه

سأله المدول فتباني التقيضين كذا بظاهر وان أخذ بمعنى المدول كما هو الظاهر ينبغي أن يقيد بوجود
الموضوع والا فلو جئنا بالذكورنا قد ترقعنا عند عدم الموضوع ولو اقتصر على ذكر الثاني في
الصدق لكان اظهر كما في حواشي المعتمد فتأمل

(قوله فانا اذا رأينا من بعيد شجراً) قيل يرد عليه أنه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من
ذلك الوجه فالتصور في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة للاحتكاك ولا ينبغي عليك
رجوع الى ما ذكره الشارح فانه اذا حصل في الذهن من حجر صورة انسان فالصورة الانسانية
مرآة للملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولا خطأ فيه وانما الخطأ في حكم الذهن بان تلك
الصورة آلة للملاحظة ذلك الشبح المرئي فان هذا الحكم والحكم بان الحاصل في الذهن صورة
انسان كاللازمين لهذا التصور ولهذا قيل إن النزاع في استلزام التصور للتصديق يحول على غيرها
وان المطابقة أيضاً من صفات الحكم والموصوف بها ههنا هو الحكم الاخير وان كان الاول
ظاهراً الاتفاق بان الحكم المذكور قد صار ملكة لنفس لا أن يكون من استلزام التصور للتصديق
واعلم ان التصور كما لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك التصديق
على هذا التعرف اذ لا ينبغي أن المطابقة مثلاً هو الايجاب والسلب دون ما يوجبها لم يجوز أن
يوصف بهما مجازاً باعتبار تميز الهم ألا ان يراد بالمطابقة أن يتعلق بما في نفس الامر فليتهم

المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال (واورد) على الحد المختار (العلوم المادية) وهي العلوم
المستندة الى العادة كمدنا مثلا بان الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم يتقلب الآن ذهباً (فانها
تحتل التقيض) فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت شاملة له لجواز
خرق العادة فتقول مثلاً في المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر
الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متناسبة متجانسة في
الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها متخالفة الماهية وما يتركب

(قوله وهي العلوم المستندة) أي العلوم التي يسببها جريان عادة الله تعالى بخلاف متعلقاتها وابنائها على حالة
وكيفية مخصوصة مع امكان كونها على خلاف ذلك فان قول كيف يكون جريان العادة مبنياً للعام مع
احتمال جواز خرق العادة قلنا الثاني للعام وقوع خلاف العادة لا مجرد الجواز وهذا كما ان الحسن ونظر
العقل يفيد العلم مع جواز العاطف فيهما والسر أن كثيراً من الامور الجائزة في أنفسها يعلم استفاؤها
في الخارج بالبداهة

(قوله يوجب ذلك الاحتمال) لانه اذا كانت الجواهر متميزة كانت الجواهر الموصوفة بالصفات الجبلية
محملة لان نصف بالصفات الذهبية بخلاف ما اذا كانت متخالفة فان الجواهر التي يتألف منها الجبل
يتمتع اتصافها بالصفات الذهبية فلا يكون العام بأنه لم يتقلب ذهباً محتملاً للتقيض فلذا قال الشارح قانا نأخذ
الموضوع ما هو قدر مشترك بينهما كالشغل للتمكن الثنائي من غير ملاحظة خصوصية كونه جبلاً فلا
يكون الحكم وارداً على خصوصية الجبل حتى لا يصح الحكم عليه بجواز كونه ذهباً قيل للتصنيف بالحجرية
في نفس الامر هو مجموع جواهر مخصوصة متباينة بالجبل لا مفهوم الشغل الذي جعله عنواناً وآلة للحكم
فعل تقدير تخالف الجواهر لم يحتمل التقيض في نفس الامر وهو ظاهر وأما الحكم فالظاهر أنه اراد
بالشغل الثنائي المهدد الخارجي فان اعتقد مخالفتها بالحقيقة فلا يحتمل عنده أيضاً والا احتمله لكن لو أخذ
الموضوع خصوصية الجبل لكان الامر كذلك فلا فرق بين أخذ الموضوع مبنياً وبين أخذه مشتركاً في
أن وصف الحجرية والذهبية لا يردان على موضوع واحد والاحتمال للتقيض على تقدير التخالف لا
يكون الا على وجه الابدال غاية ما في الباب أن العنوان على تقدير كونه قدراً مشتركاً واحداً لا نزاع فيه
أقول المحكوم عليه على تقدير كون العنوان قدراً مشتركاً ما صدق عليه هذا العنوان من غير خصوصية
الجبل فهنا العلم المتعلق به من هذه الحجة يحتمل التقيض بان ينصف ما صدق عليه العنوان المشترك

(قوله فانها تحتمل التقيض) يعني ان يصار الى حذف المضاف والمضاف اليه على نمط قوله تعالى
أو كسب أي كسل ذي صيب والمعنى ان متعلق تميزها يحتمل التقيض لئلا يمتنع في التعريف من
من أن المعتبر عدم احتكاك التعلق لتقيض التميز وكذا الكلام في قوله والجواب احتمال الماديات
لتقيض الخ أي احتمال متعلق تميز الماديات فليقم

منه الجبر لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالمادة ان الشاغل لتلك المكان
المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد أعظمه وأوجد بدله ذهباً (والجواب)
ان يقال (احتمال العاديات للتقيض بمعنى) انه (لو فرض تقيضها) واقابدها (لم يلزم منه) أى
من ذلك التقيض محال لذاته لان تلك الامور المادية ممكنة في ذاتها والممكن لا يستلزم
بشيء من طرفه محالاً لذاته (غير احتمال) متعلق (التميز الواقع فيه) أى في العلم العادي
(للتقيض) وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد
ذواتها كما يتناهى والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التميز محتملاً لان يحكم فيه المميز بتقيضه
في الحال كما في الظن أو في المال كما في الجبل المركب والتقليد ومنشأه ضم ذلك التميز
اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب (وهذا) الاحتمال الثاني المنابر
للاول (هو المراد) من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد عليه النفي فيه (وانه
ممنوع) ثبوته في العلوم المادية كما في العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح

بالذهنية بخلاف ما اذا كان المحكوم عليه الجبل بخصوصيته فانه يمنع انصافه بالذهنية في نفس الامر وعند
الحاكم العالم بتخالفها

(قوله وانه ممنوع ثبوته) لان الشيء الواحد كالجبل اذا علم كونه حجراً في وقت استحالة ان يكون
هو بمبته في ذلك الوقت ذهباً والا يمكن اجتماع التقيضين واذا علم بالمادة أيضاً كونه حجراً اذا ما استحالة
أن يكون ذهباً في شيء من الاوقات وما ذكر من الاستحالة هو المراد بعدم الاحتمال كذا أفاده الشارح
في حواشيه مختصر الأصول وخلاصة أن المراد بعدم احتمال التقيض جزم العقل بان التقيض ليس واقعاً
في نفس الامر البتة وان كان ممكناً في ذاته

(قوله وثبوت الاحتمال الاول الخ) يعنى ان هذا التجوز جار في جميع الممكنات ولا اختصاص له
بالامور المادية مع أن ما علم منها بالحس كحصول الجسم في حيزه لا يشتمل التقيض اتفاقاً فلا فرق بين
أن يعلم كون الجبل حجراً مشاهداً وبين أن يعلم عادة في التجوز العقل اللازم للاسكان الذاتي ونفى

(قوله قلنا نحن نعلم بالمادة الخ) يريد دفع ما يقال من أن ما تركب منه الجبل اذا كان مخالفاً في
الحقيقة لما تركب منه الذهب لم يكن هناك موضوع معين يصبح أن يتوارد عليه هذان الوصفان المتناقضان
فليس الحكم على الجبل بأحدهما محتملاً لتقيضه نعم يمكن أن يعلم الجبل ويوجد الذهب مكانه فيختلف
الموضوع فلا تنافي بين الحكمين فلا احتمال للتقيض ووجه الدفع اننا نأخذ الموضوع مانعاً قدر مشترك
بينهما كالشاغل للمكان الفلاني

(قوله وانه ممنوع ثبوته في العلوم المادية) قيل فيه بحث لأن ما ذكره من مثالي العلم العادي وهو

في شيء منهما) والمعاني خصت بالأمور العقلية الكلية كانت أوجزئية اذ المراد بها ما يقابل
 العينية الخارجية التي تدرك بأحدى الحواس الخمس (فيخرج) عن حد العلم (ادراك
 الحواس) الظاهرة لانه يفيد تمييزاً عن الأمور العينية (ومن يرى) كالشيخ الاشعري (انه)
 أي إدراك الحواس الظاهرة (من قبيل العلم) كما سأتى (يطرح هذا القيد) فيقول صفة

الاحتمال بحسب نفس الامر متلا اذا وقع أحد طرفي الممكن فان قيس طرفه الآخر الى ذاته من حيث
 هو كان ممكناً له في ذلك الوقت وان قيس الى ذاته من حيث انه متصف بذلك الطرف كان ممكناً
 لا بحسب الذات بل بحسب تقييده بما يتنافى فهو امتناع بالغير وعلي هذا فالممكن للمطابق يمكن تقييده
 بالذات وهو معنى التجويز العقلي ويستحيل بالغير وهو معنى نفي الاحتمال هذا نهاية التحديق الذي افاده
 الشارح في حواشيه شرح مختصر الاصول

قوله الجبل الذي رأيناه فيما مضى لم يتقلب الآن ذهباً بمحتمل ان يكون الخبره في الحال أو المال بنسبت
 الانقلاب نظراً الى قدرة التبادر اما على تبدل صفة الجبرية الى الذهبية أو على اعدامه وإيجاد الذهب
 بدله سواء قصد به اظهار للمعجزة أو الكرامة أم لا فالسؤال باق لتحقق الاحتمال بالمعنى الثاني نعم لو بين
 إيجاب المادة حالاً وما لا يرد البحث فيه فالجواب الحق أن المراد عدم احتمال ان يتبدل الخبز المتعلق
 بشئ ما دام ذلك الشئ وهو واقع في الملزم العادية لبقاء موجب الخبز اما اذا تبدل المتعلق فتبدل التمييز
 هو العلم وبقاؤه جهل فاحتمال ذلك التبدل غير قاطع في عدم الاحتمال المراد كما في الضروريات فان العلم
 يكون الكل أعظم من الجزء علم يدهي لكن مادام الكل كلا والجزء جزءاً فاحتمال تبدل يتبدل الكلية
 والجزئية غير قاطع فكذا فيما نحن فيه

قوله اذ المراد بها ما يقابل العينية (قيل يرد عليهم أنهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علماً
 كدور الكزبد قبل رؤيته واحساساً كدراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف أن لا يعلم تلك الجزئيات واجيب
 بان مثل زيد اذا أخذ جزئياً فمعين وعلى وجه كلي فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الاعلى وجه كلي كما
 سيصرح به في مباحث العلم فان قلت الامر في ادراكه بمد غيبته عن الحواس مشكل قلت اجيب عنه بان
 المدرك في هذه الصورة أمر خيالي فلا يكون عيناً وهو لاشئ محض عند المتكلمين فليس من الاعيان بل
 من قبيل المعاني لكن بمطابقته للاس الخارجيه وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال

(قوله ومن يرى أنه من قبيل العلم الخ) قال شارح للتامد في مباحث العلم فالحق أن اخلاق العلم
 على الاحساس تختلف للعرف واللغة فانه اسم لثيرة من الإدراكات انهمى كلامه ويؤيده أن البهائم ليس من
 أولى العلم في شئ منها لكن هذا المؤيد يدل على أن الادراك بالآلات الباطنة لا يسمى علماً بهما أيضاً
 لحصوله لبهائم فان ادراك الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة

توجب تمييزاً لا يحتمل التقيض (ومنهم من يزيد قيداً) في الحد المختار (ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع التي عنها تحل بالطرْد) أي طرد الحد في جميع أفراد المحدود وجريانه فيها وشووله بإيها فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاح (إذ يخرج بها عن الحد (العلم بالجزئيات) كالمعلم بالآلما ولقائنا (وهذا) المختار أتما هو حد للعلم (عند من يقول العلم صفة ذات تعلق) بالعلوم (ومن قال أنه نفس التعلق) الخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي (حده بأنه تميز معنى عند النفس تميزاً لا يحتمل التقيض) واعلم أن أحسن

(قوله مع التي عنها) إذ لا يبيد إخراج شيء ليس من أفراد المحدود يحصل بالجمع لا أنه يخرج بعض أفراد المحدود

(قوله فهو محمول إلخ) فلا يرد أن الصواب بالعكس لأن الطرد للنوع والعكس للجمع (قوله ومن قال إنه نفس التعلق إلخ) هذه المبارة تنادي بأن التميز في التعريف بمعنى الاكتشاف التصوري لا تقيض له والاكتشاف التصديقي أعني التي والآنبيات كل واحد منهما تقيض الآخر وتعلق الأول لا يحتمل التقيض أصلاً وتعلق الثاني قد يحمله وقد لا يحمله وليس المراد به أن تصور الصورة على ما أقدمه الشارح في حواشي شرح مختصر الأصول إذ حينئذ لا يكون العلم نفس التعلق وله لا لاجل هذا لم يتعرض هنا لبيان التميز في التصور

(قوله تميز معنى عند النفس) هذا مبنى على ما قال الشيخ الرئيس إن التعليم والتعليم متعديان بالذات مختلفان بالاعتبار وما ذكره المصنف في شرح مختصر الأصول من اتحاد الإيجاب والتوجب بالذات فالتمييز إذا اعتبر نسبت إلى النفس كان تمييزاً فلا يرد أن التميز صفة للمعنى والعلم صفة للعالم فلا يجوز تعريف أحدهما بالآخر والقول بأن المراد بالتمييز ما به التميز أعني التميز واعتمد فيه على ظهور المراد مما لا يرضى به الطبع

(قوله أن أحسن ما قيل إلخ) لعدم التقيد فيه بخلاف التعاريف السابقة

(قوله مع التي عنها تحل بالطرْد) ليس معنى التي هنا أن في التعريف قيداً آخر يؤدي مؤداها ويقوم مقامها والا فالتعريف أيضاً بدونها يحل بالطرْد بل أنه لا يحتاج إليها إذ لا فائدة لها بل لها مضرة والأقرب أن يقال التي بالنسبة إلى الجزئيات المتطرفة لأن المعاني تقابل المعينة الخارجية فيخرجها والإخلال بالنسبة إلى الجزئيات الباطنية كالمعلم بالآلما ولقائنا

(قوله إذ يخرج بها العلم بالجزئيات) أوجب بأن من قيد المعاني بالكلية مالم يخصص العلم بالكليات والمعروفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا إخلال بالطرْد وقد يدفع بأن التخصيص أمر حادث اصطلاحاً والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر أثير إليه فيما سبق فإن مراد الجيب تخصيص إطلاق لفظة العلم بحسب أصل اللغة كما يدل عليه ما نقلته من شرح التماسد لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها (قوله بأنه تميز معنى عند النفس إلخ) فيه مساعاة لأن العلم صفة للعالم والتمييز صفة للمعنى الذي هو

ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو أنه صفة تجلي بها المذكور لمن قامت هي به
فالمذكور يتناول الوجود والمدموم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب
والكلّي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمنى أنه صفة ينكشف بها لمن قامت
به مامن شأنه أن يذكر انكشافاً تاماً لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب
واعتماد المفرد المصيب أيضاً لأنه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام
وانشراح تجل به العقدة

﴿ المرصد الثالث في أقسام العلم وفيه مقاصد ﴾

﴿ المقصد الاول أنه ﴾ أي العلم بمعنى الادراك مطلقاً ليتناول الظنيات أيضاً أو بالمعنى المفسر

(قوله والتجلى هو الانكشاف التام) اما لان صفة التفاعل للمبالغة كالتكبير وإما لان المطلق ينصرف
إلى الكامل

(قوله لمن قامت) يخرج به التورقانه تجلي به لتبر من قامت به واختار كلمة من لاجراخ التجلي
أحاطة للحيوانات المعجم

(قوله ليتناول الظنيات) أراد بالظن هنا ما يقابل اليقين كما سيحى في بحث تعريف النظرية تشمل
جميع التصديقات الغير اليقينية

(قوله أو بالمعنى المفسر) ومعنى الخلو وعدمه على تقدير كونه صفة ذات تعلق أن لا يوجب الحكم
ويوجب على تقدير كونه نفس التعلق أن لا يكون نفس الحكم وأن يكون نفسه لان التميز عبارة عن
النفي والاثبات وهو الحكم

معلوم والقول بان تميزه عند النفس صفة للعالم وأن كان التميز المجرد صفة للمعنى مدفوع بما حققه الشارح
في أوائل البيان في حواشي الملل بل المراد ما به التميز أعني التميز واعتمد على ظهور المراد

(قوله والتجلى هو الانكشاف التام) فان قلت التجلى هو الانكشاف مطلقاً كالتميز التام غاية في
التعريف وذات غير يتأثر قلت لو سلم فالتبادر من المطلق الكامل منه وحمل التعريف على المتبادر مما يجب
نعم يرد أن فيه جهالة لان تمامه عبارة عن أى شيء غير معلوم والانكشاف بلا دغدغة حالية موجودة في
التفادي والجهل المركب والجواب أنه عبارة عملاً دغدغة فيه لا سلاً ولا مآلاً فان قلت انتفاء الدغدغة
في المال لم يعلم قلت بما يعلم منه عدم احتمال التقيض بوجه من الوجود

(قوله ليتناول الظنيات) انما لم يتعرض لما سوى الظنيات من التصديقات الغير اليقينية كالجهل المركب
وغيره مع شاول مطلق الادراك ايها لان شيئاً منها لا يطلب بانتظر من حيث هو كذلك لما سيحى في

بالحد المختار (ان خلا عن الحكم) أى إيقاع النسبة أو اقتزاعها (فبصور) سواء كان المعلوم
 مما لانسبة فيه أصلاً كالإنسان أو فيه نسبة تقيديه كالحيوان الناطق أو انشائية كقولك
 إضرب أو نسبة خبرية لم يحكم بأحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فإن هذه كلها
 علوم غالية عن الحكم للذكور (والأ) أي وأن لم يخل عن الحكم (فتصديق) والمتبادر
 من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المتعارف للحكم كما تقتضيه عبارة المتأخرين لانس

(قوله ان خلا عن الحكم الخ) ان اراد به أن يكون الخلو عن الحكم معتبراً فيه يلزم أن لا
 يكون ما صدق عليه هذا التسم معتبراً في التصديق ضرورة أن تصورات الاطراف المعتبرة فيه إنما يصدق
 عليها مطلق التصور لا التصور المتبدع بعدم الحكم لانا عند تصور الاطراف غفول عن الحكم وعدمه
 كما يشهد به الوجدان وان اراد به أن لا يكون الحكم معتبراً فيه سواء اعتبر عدم الحكم أولاً يلزم
 تقسيم الشيء الى قسمين الى غيره والمحقق الرازي اختار الاول والعلامة للتشترائي اختار الثاني وكلاهما ساج
 وانه أعلم بسرار كلام عباده

(قوله وانشائية) أي النسبة التي لا تشعر بالنسبة الخارجية

(قوله أو نسبة خبرية) أي نسبة مشعرة بنسبة ما خارجية

(قوله والمتبادر من هذه العبارة) فيه بحث لان ذلك المعنى معنى خلا الموصول بإياه أو الى أوسع
 في النتائج يقال خلا به وبالمعنى بمعنى واحد ومصدره الخلو وأما خلا الموصول بمن فمصدره الخلو المنسفر
 يتبعى شذو والمتبادر منه عدم الحصول فيه ففى التقسيم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور
 وان لم يخل أى حصل فيه فتصديق فيكون التصديق عبارة عن المجموع كما اختاره الامام

الرصد الخامس من هذا الموقف وهذا التمريض وجهاً في عدم التعرض لها

(قوله ان خلا عن الحكم) أراد بالخلو عن الحكم على تقدير أن يفسر العلم بالحد المختار عدم إيجابه إياه
 (قوله أو نسبة خبرية) قبل اطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة الحكيمة غير متعارف لجواز ان
 تكون بينها استتمامة وأنت خير باله انما اطلقها على النسبة الحكيمة فيها سوى الانشائية وأما التي
 فيها فقد أدرج في قوله أو انشائية فلا عذور

(قوله كما اذا شككت الخ) فيه أنه قد أخرج الشك من تعريف العلم المختار فكيف أدرجه هنا
 في التصور مع دخوله في العلم على ذلك التعريف كما سبق الهم الا ان يقال الاخراج فيما سبق مبنى على ما
 قاله الشارح في حواشي التجريد وكان الشك عندهم مبنى عند المتكلمين حالة وراه التصور والادراج
 هنا على مبنى على مذهب الفلاسفة والاقترب ان يقال الذي أدرج في التصور في صورة الشك تصور ذات
 النسبة فلا عتانة

الحكم كما هو مذهب الاول ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفها
كما اختاره الامام الرازي: ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى
وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما أى ادراكا لان النسبة واقعة أو ليست
بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون لكل من نسبى العلم طريق موصل بخصه
وان جعل فعلا كما توهمه الميارات التي يبرها عنه من الاستناد والايجاب والايقاع
والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور سازج وتصور ممه تصديق

(قوله ولا المجموع الخ) اعترض عليه بأنه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه أنه ادراك مقارن للحكم
العلم الان يراد بالمقارنة اقتران المعروض بالمعارض فيخرج اقتران الكل بالجزء لكن لا ضرورة الى ذلك وادعاءه
أنه متبادر من عبارة التقسيم والكلام مبنى على هذا المتبادر قد لا يعلم بعد تعليم متبادر المقارنة لعدم الخلو
(قوله كما يشهد به الخ) اذ لا يحصل لنا بعد تصور النسبة الادراك أن النسبة واقعة أو ليست
بواقعة وأدعائها

(قوله فالصواب الخ) أى الصواب ان يجعل الحكم نفسه قسما من العلم اذ لو جعل معروضا أو
المجموع المركب منهما لم تكن القسمة خاصة كذا نقل عنه وهذا مبنى على أن الحكم ليس داخل في التصور
بالافتقار وكيف يكون داخل فيه وقد افتقر الى اكتساب التصور من المدرف والتصديق من الحجة
(قوله فالصواب الخ) أى الصواب ان لا يجعل الحكم نفسه ولا المركب منه ومن غيره قسما من العلم
واما اطلاق التصديق على التصور المقارن لا يحكم حتى يقسم العلم الى امور سازج والى التصديق أى تصور
معه حكم كما يتبادر من عبارة متن الكتاب بخلاف وصف التصديق بالبداهة والثبوت وغيرها فاتها
أوصاف الحكم لا لتصور المقارن له الا ان يتساع فيوصف ذلك التصور بوصف عارض له وأنه تصفب
قوله (الى تصور سازج الخ) والمقصود من التقسيم ظهور ذلك المعارض المنفرد عن معروضه بكتاب

(قوله ولا المجموع المركب الخ) اعترض عليه بأنه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه أنه ادراك
مقارن للحكم والجواب ان المتبادر من لمقارنة الخروج للكل لا يقارن الجزء بل بعض أجزائه
(قوله اذا جعل الحكم ادراكا) اما اذا جعل الحكم موجبا للادراك لا نفسه كما هو على الجيد
الختار لا يتأتى هذا القول كما لا يتأتى على القول بفعلية

(قوله كما توهمه الميارات الخ) قال الشارح في حواشي المطالع لاجرة بايها تلك العبارات فان أهل
اللغة لا يفرقون بين التيقول والتفعل ويسمون القابل اسم فاعل وللتيقول اسم مفعول وفيه نظر اذ ليس
الكلام في لفظة الفعل والافتعال بل في مثل الاستناد والايقاع ولا شك ان أهل اللغة وضعوها بازاء الفعل
فلا يجوز استعمالها بطريق الحقيقة في الكيف والافتعال الا مجازاً وهذا كما أنهم وضعوا بازاء الفعل نحو
الكسر وبإزاء الافتعال نحو الانكسار فلا تقرب لما ذكره فم لو استعمل على فعلية الحكم بان أهل اللغة
يعطون عليه الفعل وعلى الحاكم الفاعل وعلى المحكوم به المفعول به لكان فيما ذكره تقرب ظاهر
(قوله فالصواب ان يقسم العلم الخ) فعل هذا يلزم توقف التصديق على خمسة أشياء

كما ورد في بعض الكتب المتبرة فللم حيثذ وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب
لما هو نظري منه ولما رضى للسمى بالحكم والتصديق طريق خاص آخر واما جعل
التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم أودرا كما

مخصوص وقد جعل بعضهم لهذا العلم مشتركا بين للمروض وذلك العارض وقسم العلم اليهما فكانه قيل
ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور واما حكم وهو التصديق وتكلف آخرون بجعل الاشتراك معنويا فقالوا
كان الاولان قسما للمعاني التحتية الى نفس الادراك والى ما يلحقه وقسما ما يلحقه الى ما يحمله محتملا
للاصطنع والكذب والى ما لا يحمله كذلك كالمفاتيح اللاحقة به فى الامر والى والى والاستفهام والنفي وغير
ذلك وسموا المشترك بين القسمين الاولين علما هذا كله على ان الحكم فعل والصواب خلافه كذا نقل عنه
قوله (كما وقع الخ) وفى بعض النسخ كما ورد أى تقريبا مثلا لا ورد فى الكتب المتبرة كالشفاء
والنجاة وان أوله الحق الرازى بأن المراد أن العلم التصوري يحصل على وجهين وليس مراد الشيخ
التقسيم بناء على أن الحكم عنده ادراك فبطل الحصر

(قوله فلا وجه له الخ) أما اذا كان فعلا فلأن المركب من الفعل والادراك لا يكون ادراكا وأما
اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وأيضاً على التدينين لاقادة لتركيب الحكم مع غيره لانه وحده بمنزلة
عامة بطريق كاسب كذا نقل عنه

(قوله كما ورد فى بعض الكتب المتبرة) قبله عليه قاسم العلم الى القسمين المذكورين فى بعض
الكتب المتبرة هو أبو على بن سينا كما نقله فى شرح المطالع والحكم عنده ادراك لافعل فا ذكره مسلح
لا عن تراخى الخصمين والجواب ان مراد الشارح ان الصواب حيثذ ان يقسم مطلق العلم الى القسمين
المذكورين والشيخ إنما قسم اليهما العلم التصورى لا مطلق العلم كما صرح به الشارح فى حواشيه على ذلك
الشرح فان أراد ببعض الكتب المتبرة غير كتاب الشيخ فالامر بظاهر وان أراد كتابه فالضمير فى ورد
راجع الى تقسيم العلم بالمعنى الخاص بطريق الاستددام اذ المراد حيثذ ورود تقسيم قسم من العلم اليهما
والكلام محمول على التظهير دون التثنية واعلم ان هذا الجواب مبنى على ما ذكره الرازى فى شرح المطالع
من ان مراد الشيخ بما ذكره ليس الحصر بل ان العلم يقع على أحد الوجهين ووقوعه على الوجه الثالث
لا يتألف وقد يوجه كلام الشيخ بان الحكم باعتبار ذاته يسمى تصديقا وحكما باعتبار حصوله فى الذهن
تصور افراد بتصوره معه تصديق نفس الحكم والاطلاق المية بالنظر الى المفارقة الاعتبارية به يظهر انه
يمكن رد قولهم العلم إما تصور ساذج أو تصور معه حكم الى هذا المعنى قبل هذا يرجع تقسيم الشيخ
الى التقسيم المختار وبم الحصر لكنه خلاف التبادر

(قوله فلا وجه له فعلا كان الحكم أو ادراكا) قال رحمه الله أما اذا كان فعلا فلأن المركب من
الادراك والفعل لا يكون ادراكا وعلما وأما اذا كان ادراكا فلبطلان الحصر وأيضاً على التدينين لاقادة

(وهما) أى التصور والتصديق (نوعان متمايزان بالذات) أى بالماهية فأنك اذا تصورت نسبة أمر الى آخر وشككت فيها فقد عدت ذنبك الاسمين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت بأحد طرفي النسبة فقد عدت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا (وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب) في التصديق (وعدمه) في التصور (المقصود الثانى العلم بالحادث) قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم ولا يوصف بضرورة ولا كسب (يتقسم الى ضرورى ومكتسب فالضرورى قال الفاضل) أبو بكر في تفسيره (هو) العلم

(قوله أى بالماهية) لا يخفى أن تمايزها بلانهاية لا يصح على تقسيم المتن بناء على حمله على مذهب المتأخرين لان التمايز بين القديم جينثذ يكون بأمر خارج وهو المقارنة بالحكم وعدمه وما ذكره الشارح انما يفيد تمايز المعارض والمعرض لالتمايز القسبين فالوجه حل قوله بالذات على معنى ينسبه (قوله ولا يوصف) أى عند المتكلمين ولذا أخذوا في تعريفها المخلوق وأما عند المتطهين فداخل في الضرورى لعدم توقعه على نظروا فاجعل الحق القواني المقسم شاملا لها ومن خلط بين الاصطلاحين وقع في ورطة الجبرة فقال الضرورى معتبر في مفهومه عما من شأن جنه أن يكون حاصلا بالنظر والعلم القديم ليس كذلك وهذا مع عدم دليل على هذا الاعتبار انما يتم لو كان علم الواجب مخالفا بالجنس لسم الممكن أما لو كان مخالفا بالتويع فلا .

(قوله الى ضرورى) قال الآمدى الضرورى يطلق على ما أكره عليه وعلى ما تدغوا الحاجة اليه دعاء فويا كالاكل في الخصة وعلى ما سلب فيه الاختيار على الفعل والترك كحركة المرتش والطلاق الضرورى على العلم بهذا الاعتبار الاخير فهو الذى لا قدرة للمخلوق على تحصيله

لا اعتبار تركيب الحكم مع غيره لانه وحده يتماز عما عداه بطريق كسب له هذا وقد يتبع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم في التصور الساذج المقابل لتصديق قائل

(قوله متمايزان بالذات) قديم ذلك ويدعي ان التمايز ليس الا بالمعارض وأما الوجدان فربما لم يتبع به الخصم

(قوله نوعا آخر من العلم) قد يجمع ذلك بموازان يكون الامتياز بالهوية أو بالمعارض كجسائى مثله في مباحث العلم والوجدان في مثله ليس يتبع للجاحد

(قوله ولا يوصف بضرورة ولا كسب) فان قلت عدم التوقف على النظر والكسب يشمل علمه تعالى فاقتصاص الضرورى بالعلم بالحادث على نظرتك التمايز بين الضرورى والنظري تقابل القدم والملكة والاستعداد المتغير فيه قد يكون محجب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى المقرب على ماسا في حقيقة وعدم النظر من هذا القليل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا يجالس بينه وبين علمنا على أن كلا منهما لا يتخلو

(الذي يلزم نفس المخلوق لوما لا يجد) المخلوق (الى الانفكاك عنه سبيلا) كالعلم بجواز
الجائزات واستحالة المستحيلات (واورد عليه جواز زواله) أى زوال العلم الضروري بعد
حصوله (باضداده كالتوم والنفقة و) أورد أيضاً (أنه قد يفقد) العلم الضروري لعدم
مقتضيه كما يفقد (قبل الحس) أى الاحساس (والوجدان) وسأرماتوقف عليه من التواتر
والنجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازماً لنفس المخلوق لا دائماً ولا بعد
حصوله (ولا يرد) على تعريفه ماورد عليه (اذ عبارته مشفرة بالقدرية) أى باعتبار مفهوم
القدرة فى التعريف منفية فأتك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه أنه يقدر عليه
واذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه أنه لا يقدر عليه فراد القاضى ان الانفكاك عن العلم

(قوله وأورد عليه الخ) لا يخفى عليك ان خلاصة الإراد ابطال جسمية التعريف وهو حاصل
بزوال العلوم الضرورية بطريان الاستعداد سواء أريد بالانفكاك الانفكاك مطلقاً أو الانفكاك بمداخول
وان قوله وأنه قد يفقد لا يفيد الا بطلان جامعته على تقدير ارادة الانفكاك مطلقاً فهو تكثير لمواد النقض
وليس ابراداً آخر فقوله وأورد أيضاً تقدير محله لانه يومه أنه عطى على أورد وان اللائق تقديم قوله
وأنه قد يفقد على قوله جواز زواله ليصير حاصله أنه لا يمكن ارادة الانفكاك مطلقاً ولا ارادة الانفكاك بعد
الحصول اذ لا فائدة بعد ابطال ارادة الانفكاك بعد الحصول فى ابطال ارادة الانفكاك مطلقاً الا أن يقال
انه قدمه لان المتبادر من الانفكاك هو فقدان بعد الحصول فأبطال ارادته أهم

(قوله وأنه قد يفقد الخ) فاذا حصل بعد فقدانه لا يصدق عليه أنه علم لا نجد سبيلا الى الانفكاك
عنه مطلقاً لانه قد أتك فى بعض الاوقات فلا يرد أنه فى وقت فقدان ليس بعلم جاد فهو خارج
عن المقسم

(قوله فلا يكون العلم الضرورى لازماً الخ) الظاهر أن يقول فلا يكون العلم الضرورى مما لا يجد
المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا لادائماً ولا بعد حصوله لان ملناً الاعتراض ليس بأخذ التزم فى
التعريف بل عدم وجدان الانفكاك الا أنه تساع فوضع ما هو لازم عدم الوجدان مقامه اعتماداً على
ظهور المقصود وفي تقديم قوله لادائماً ولا بعد حصوله اشارة الى ما قلنا من أن اللائق تقديم قوله وأنه قد
يفقد على قوله جواز زواله

(قوله فهم منه أنه لا يقدر عليه) مع عدم حصوله وهما كذلك لان الانفكاك غير حاصل فى وقت
حصول العلم الضرورى

عن إياهم المحسوس ولذا لا يوصف علم الله تعالى بهما
(قوله فهم منه أنه لا يقدر عليه فراد القاضى الخ) فيه بحث لانا سلفنا ان هذا الكلام يفيد فى
العرف لى القدرة لكن مع عدم الحصول فاذا قبل فلان لا يجد سبيلا الى كذا فهم منه أنه غير حاصل

الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وقدمه قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شئ منهما انفكا كما مقدورا بل ليس بمقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان أو غير مقدور ينافي اللازم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت له أريد باللازم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور أو أراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه نفسيرا لاوله (فان قيل فكذا النظري بعد حصوله) أى هو أيضا غير مقدور انفكا كما اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول (قلنا لا يلزم من عدم القدرة) على الانفكاك عن النظري (بعد حصوله عدم القدرة) على الانفكاك عنه (مطلقا) والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك

(قوله فان قلت الخ) يعنى التخصيص المذكور وان ادفع بالنظر الى قوله لا يجب الخ لكنه باق بالنظر الى قوله يلزم ثم لا يخفى عليك ان تقرير الابراد بالنظر الى قوله لا يجب الى الانفكاك سبيلا يستلزم استدراك لفظة الجواز في قوله جواز زواله كما ينسب اليه قول الشارع وما ذكرتم من زواله بالاضداد فالاولى أن تقرير الابراد بالنظر الى قيد اللازم المذكور في التعريف فان اللازم ينافي جواز الزوال وانه قد يفقد لتقدان التخصيص وتقرير الجواب بان القدرة معتبرة في التعريف فالمراد باللازم امتناع الانفكاك المقدور وحيث لا يكون الابراد واحدا فتدبر

(قوله ثم قيده الخ) بأن يكون قوله لا يجب الخ مئة لازوما فيكون المفعول المطلق للنوع كافى ضربت ضربا شديدا

(قوله فيكون آخر كلامه الخ) بان يكون قوله لا يجب جهة لا يحل لها من الاعراب منسبة لقوله يلزم والفرق بين الجوابين ان اللازم على الاول محمول على المعنى القوي وعلى الثانى على المعنى الاصطلاحي (قوله والفاء في قوله فكذا الخ) يعنى ان الفاء الاول للدلالة على أن ما قبله مورد لهذا السؤال والفاء الثانى للدلالة على أن ما قبله أعنى الجواب منشأ لهذا السؤال وذلك لانه لما اعتبرنا في القدرة على الانفكاك حصول توهم صدقه على النظري بعد الحصول بخلاف ما اذا اعتبر عدم الانفكاك

له وغير قادر على تحصيله فتجوز مدنى التعريف عند حصول أصل الانفكاك مع انتهاء القدرة اخراج له عن المتبادر

(قوله قلت له أريد باللازم ثبوت مطلقا) الحق الصريح هو الجواب الثانى لان المفعول المطلق مبين للمراد من عامه وأما ارادة الثبوت المطلق من اللازم فن قيل المجاز الحق قريبته والاولى ان يحتجب في التعريف عن مثله

انما وجد في الضروري واما النفاى فقدور انما كما كقبل حصوله بان يترك النظر فيه (وتقول)
نحن في تلخيص تعريف القاضى (هو مالا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق) فاذا لم يكن

(قوله وتقول نحن الخ) لم يظهر لى وجه زيادة نحن فى التاج التلخيص هو هذا كاردن فيه اشارة
الى أن التعريفين متحدان مفهومهما لا فرق بينهما الا باعتبار الخفاء والظهور فلا يرد ان لم يحمله على أنه
تعريف برأيه كما هو الظاهر المتبادر وكون التعريفين متلازمين فى المصدق لا يقتضى كون أحدهما ملخص
الآخر كالتعريف المختار والاحسن للعلم

(قوله هو مالا يكون تحصيله الخ) أي العلم الحادث الذي لا يكون الخ فلا يرد العلم بالامور الغير
المتناهية كالأعداد والاشكال

(قوله فاذا لم يكن تحصيله الخ) وذلك لانه لا معنى للقدرة الا المتكمن من الطرفين فاذا كان التحصيل
مقدورا يكون تركه الذي هو التحصيل مقدورا فادفع مانهم من منع الملازمة بأن العلم بالحيات غير
مقدور التحصيل لوقوفه على أشياء غير مقدورة ومقدور الافلاك بترك الاخساس الذي هو مقدور
الافلاك لا لا نسل ان الافلاك عنه مقدور لانه يستلزم مقدورية ترك الافلاك الذي هو التحصيل

(قوله هو مالا يكون تحصيله مقدورا الخ) الا أن قيد الحصول مراد هنا بقرينة جعل الضروري
من أقسام العلم الحادث

(قوله فاذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الافلاك عنه مقدورا) منع الملازمة بجواز توقف
حصول شئ على أشياء بعضها مقدور كالاخساس دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان
تركه مقدورا قيل ويمكن أن يكون السبب في عدول المصنف الى ما ذكره من التعريف هذا وان لم يذكره
الشراح لا يقال من شرط القدرة صحة تعلقها بالضدين على السواء لانه مردود بما ذكره فى المقصد
السابع من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية من ان من أحاط به بناء من جميع جوانبه بحيث
يمجى عن الغياب من جهة الى جهة أخرى فانه قادر حينئذ على الكون فى مكانه بإجماع منا ومن الممتزة
مع أنه لا سبيل له الى الافلاك عن مقدوره اللهم الا ان يجعل القاضى خارجا عن هذا الاجماع وقد
يجاب عن التمسك المذكور بان غير المقدور يتنى مع انتفاء المقدور فتكون العلة التامة للافلاك عن العلم
بمجموع انتفاء المقدور وغير المقبور لا انتفاء كل واحد منهما والازم التوارد التحصيل على ما سألنا ان
شاء الله تعالى والمجموع المركب من المقدور وغيره لا يكون مقدورا فالافلاك فى الصورة المذكورة
لا يكون مقدورا أصلا وأنت خبير بان دعوى انتفاء غير المقدور البتة عند انتفاء المقدور دون آياته خبط
التناد كيف وهذا مبنى على ان حصول الامور الغير المتقدورة بعد صرف الحاسة مثلا فيكون التحصيل
حينئذ أيضاً مقدورا لما جرت عادة الله تعالى بإيجادها بعد صرف الحاسة المقدور لنا وان لم يكن ثمة إيجاب
كما ان العلم النظري مقدور لنا لحصوله بعد النظر المقدور وان كان يسير جري المادة دون الإيجاب
والتوليد على أن زمان الحصول حينئذ معلوم وقولهم لا يعلم متى حصلت هي يدل على تجهوليه

تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالحسوسات بالمواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على أمور غير مقدورة لانعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالحسوسات بالمواس الباطنة مثل علم الانسان بذاته وألمه وكالعلم بالامور المادية مثل علمنا بان الجبال المهددة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النبي والانبيا لا يمتهمان ولا يرتفان (والبدهي

وقد اعترفت به غير مقدور نعم الانفكاك عن الاحساس مقدور وهو لا يتزعم مقدورة الانفكاك عن العلم

(قوله لا يحصل بمجرد الاحساس) والا لا عرض الفلظ

(قوله بل تتوقف الخ) فاذا تحققت تلك الامور مع الاحساس حصل العلم والا فلا وتلك الامور غير مقدورة لنا لان القدرة لا تتعلق الا بالعلوم وتلك الامور غير معلومة فتقوله لانعلم ما هي جملة مستأفة بيان لكون تلك الامور غير مقدورة وليس صفة لامور على ما فهم ثم اعترض به اذا لم تكن معلومة كيف يحكم على غير المعلوم بأنها غير مقدورة

(قوله فانها تحصل الخ) أي حصولها دائر على النظر المقدور وجودا وعندما فتكون مقدورة لنا اذ لا معنى لمقدورية العلم الا مقدورية طريقه وذا لا ينافي توقفها على تصور الاطراف الضرورية فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

(قوله وكالعلم بالامور التي الخ) أي العلم البدهي واذا لم يكن له سبب صدق انه ليس تحصيله مقدورا لنا اذ لا معنى لكون العلم مقدورا الا لا يكون تنبيه وطريقه مقدورا فان قلت أليس ذلك العلم حاصلنا بمجرد الائنات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الائنات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا له بل خصوصية الاطراف مدخل فيه ومعنى كون مجرد الائنات كافيا فيه انه لا احتياج فيه الى سبب آخر لانه سبب تام كما أشار اليه الشارح بقوله من غير استعانة بحس أو غيره أي من الاسباب

(قوله بل تتوقف على أمور غير مقدورة لانعلم ما هي) فيه بحث وهو ان الحكم على غير المعلوم بأنه غير مقدور كيف يصح مع جواز ان يكون مقدورا لنا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور ويؤيده ما سأتى من قوله لجواز ان يكون للكسب طريق آخر غير النظر مقدور لنا وان لم نطلع عليه فتأمل (قوله بخلاف النظريات الخ) يرد عليه ان اعتبار القدرة على التحصيل فيها ان كان بطريق المدخلة في الجملة عادة كما هو الظاهر يلزم ان تكون العلوم الضرورية التي تتوقف على قدرتنا في الجملة كما تتوقف على التجربة والاحساس غير ضرورية فانه مما فيه مدخل لقدرة الخلق وان كان على وجه الكفاية والاستقلال فهي بخلاف المذهب فان قلت نختار ان القدرة قد اعترت على وجه الاستقلال عادة بمعنى

ما يشتهى مجرد العقل) أي ثبتته بمجرد التفاته إليه من غير استئانة بحس أو غيره تصوراً كان أو تصديقاً (فهو أخص) من الضروري وقد يطلق مرادفاً له (والكسبي يقابل الضروري) فهو العلم المقذور بتحصيله بالقدرة الحادثة (وأما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) هذه عبارة القاضي قال الآمدى معنى تضمنته له أنها بحال لو قدر انقضاء الآفات وازداد العلم لم ينفك النظر

(قوله فهو أخص من الضروري) لأنه الذي لا يكون تحصيله مقدوراً بأن لا يكون له سبب مقدور بدور معه وجوده وعدمه وذلك بأن لا يكون له سبب بدور معه وهو البدهي أو يكون له سبب بدور معه لكن لا يكون مقدوراً كالحيات والتجربات والمعاديات وغير ذلك فاستتم فإنه قد قل فيه أقسام (قوله بالقدرة الحادثة) هذا التقييد لإخراج العلم الضروري لأنه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة (قوله لم ينفك النظر الصحيح عنه) خرج به العلم بما يحدث به من العلم والقدرة والنسج فإنه ينفك النظر الصحيح عنه

أن الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك بل يتوقف على أمور خارجة عنها وإن توقفت عليها أيضاً في الجملة قلت أن الكسبيات كما تتوقف على قدرتنا تتوقف على أشياء ضرورية كالبداهة الضرورية مثلاً على أن عدم العلم بتلك الأشياء بخصوصها لا يستلزم العلم بالعدم فلا نسلم أن العلم بالكسبيات إنما يحصل بمجرد قدرة الخلق وأيضاً أكثر من العلوم الضرورية يحصل بمجرد التفاتنا المقذور لنا كما يدل عليه تفسيره الآتي للبدهي فيلزم أن يكون ذلك من الكسبيات والزامنا بنا في ما سيجي من أن النظري والكسبي متساويان صدقاً المهم إلا أن يمنع حصولها بمجرد الالتفات ويؤول ما سيذكره بما سنذكره

(قوله فهو أخص من الضروري) فيه بحث لأن البدهي على ما عرفه به ما يشتهى العقل بمجرد التفاته والتفات العقل مقدور فيكون تحصيله مقدوراً والضروري غير مقدور فيثبتا تناف ظاهراً المهم إلا أن يمنع كون الالتفات مقدوراً بناء على أنه لو كان كذلك لاحتاج إلى التفات آخر وهلم جرا أو يقال الأمور البدئية الحاصلة بالالتفات الكافي في وقت دون وقت موقوف على أمور غير مقدورة أيضاً وقوله من غير استئانة بحس الخ كالتفسير لقوله بمجرد التفاته إليه وغيره في قوله من غير استئانة بحس أو غيره محمول على الغير من الأمور المقدورة كالنظر والتجربة فتأمل

(قوله بالقدرة الحادثة) هذا التقييد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم نظرياً بالقدور تحصيله سواء أريد بالعلم القديم الصفة القديمة أو إطلاقها أما على الأول فلائها بطريق الإيجاب كما سيأتي إن شاء الله تعالى وأما على الثاني فلما صرحوا به من وجوب تعلّقها بكل ما يجوز تعلّقها به

(قوله فهو ما يتضمنه النظر الصحيح) أي علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق إن يرتب عليه فلا تقص بالمعلومات ثم المراد بالتضمن هو الحصول الكلي التلويحي عن ما ذكره الآمدى فلا يبطله مجرد

الصحيح عنه بلا إيجاب وتوليد مع أنه لا يحصل الامعة (ولم تقل ما يوجب) النظر الصحيح كما
 قاله بعضهم (إذ ليس) إيجاب النظر للعلم (مذهبنا) بل حصوله عقبيه بطريق المادة عندنا
 (و) لم تقل أيضاً (ما يحصل عقبيه اذ يدخل في الحد) حينئذ (بعض الضروريات) اعني ما يحصل
 من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالهم واللذة والفرح والنم ونحو
 ذلك (فن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر) لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواء فان
 الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات فلا يني
 بها مزاج ولا معنى لكون العلم كيبا مقدورا سوى ان طريقه مقدور (فهو) أي النظرى
 (عنده الكسبي وتعرفها متلازمان) فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل
 ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا (ومن يرى جواز الكسب بغيره) بناء على أنه

(قوله مع أنه لا يحصل الامعة) متعلق بـ (لم تفك) أى مع عدم انفكاك النظر عنه يكون غنصاً حصوله
 بالنظر خرج به العلم بالعلم بالشيء الحاصل عقيب النظر لكنه لا اختصاص له بالنظر لكونه تابعا للعلم بالشيء
 سواء كان العلم بالشيء سائلا بالنظر أو بدونه ولا يخفى أن تضمن الشيء لشيء على وجه الكمال انما يكون
 اذا كان كذلك فلا يرد أن دلالة التضمن على التبيين خفية

(قوله غير مقدورين) لكونهما فعلا الغير

(قوله لاحتياجها الخ) فلا يكون مقدورا للمخلوق لان المراد منه أن يكون مقدورا للإنسان أو
 الأكثر والتصفية ليس مقدورا الا بالله الى الاقله الذي يني مزاجه بالمجاهدات الشاقة فاندفع ما قيل
 ان الاحتياج المذكور يقتضى صعوبة الحصول لانعمره ليخرج عن المقدورية
 (قوله ولا معنى لكون العلم الخ) اذ لا قدرة عليه الا باعتبار التحصيل بسبب من الاسباب

التعريف بالضروري الحاصل عقيب النظر كالعلم بان لنا لذة في هذا النظر لكن يرد على القاضي العلم بالعلم
 الحاصل عقيب النظر فان الاول لا ينفك عن الثاني عنده كما سيأتي في موقف الاعراض الا ان يلتزم كونه
 نظريا كما قلنا عن الرازي ولا يخفى بطلانه أو يقيد الترتيب بوجه مخصوص

(قوله لاحتياجها الى مجاهدات الخ) قد يناقش فيه بأن الاحتياج الى ما ذكره يقتضى صعوبة
 الحصول لانعمره ليخرج عن المقدورية ولهذا جعلوا القدرة يبدأ معنى في الحيوان به يمكن أن يمدرعه
 أفعال شاقة بل التوجه التام لاستتبع الالهام استبطاعا عاديا كاستتباع النظر للنتيجة على ما هو طريق حكماء
 الهند طريق مقدور أيضا وسيأتي صحة لهذا الكلام

(قوله فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح) مبني على ما أشترط اليه من أن التوقف على
 الامور الغير للمقدورة معتبر في البديهيات اعتباره في الحيات

يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه (جملة اخص) بحسب
 الفهوم (من الكسبي لكنه) أي النظرى (يلزمه) أي الكسبي (عادة بالاتفاق) من
 الفريقين المقصد الثالث ، ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان) فان
 كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراتها وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا قدرة منه
 ولا نظر فيه (واذلولاه) أي لولا ان بعضا من كل منهما ضروري (لزوم الدوراء والتسلسل)
 اذ حينئذ يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل
 شئ منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور أو تصديق آخر هو أيضا نظري مستندا الى

(قوله فان كل عاقل الخ) أشار بذلك الى أن الوجدان المذكور معلوم الاشتراك بين الكل
 فيكون حجة بخلاف الوجدان الذي لا يقطع بانتراكه قاته لا يكون حجة على الغير الا بعد اثبات الاشتراك
 (قوله واذلولاه الخ) استدلال على تقدير النزول عن كونه ثابتا بالوجدان بناء على ما ذهب اليه
 بعضهم من كون الكل ضروريا أو للتصورات ضرورية

(قوله ضرورى بالوجدان) ان قلت الوجدان ليس بحجة على الغير قلت المنكر اما معناه فيجحد
 الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المكابرة تدب باب المناظرة واما جاهل بمعنى ما أنكره فيهم معناه ليرجع
 الى وجدانه ويمود عن انكاره كذا ذكره الخارج في حواتى شرح المنعصر وهذا يعلم أن التثبت
 بالوجدان نارة يسمع في باب المناظرة وأخرى يرد به ليس بحجة على الغير وكان السر في ذلك أن الاحكام
 متفاوتة بجلاء وخفاء فيدور عليه القبول وعدمه ومن هنا تراهم يردون دعوى الضرورة نارة بأنها
 لا تسمع في محل النزاع وأخرى يدعونها ويمدون انكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب في مباحثهم ثم من
 العلوم ان ما نحن فيه من المقام الذي يقبل فيه

(قوله واذلولاه الخ) هذا استدلال على الادعى بعد النزول عن دعوى الضرورة الوجدانية أو
 بنيه على الحكم الدينى وبالجملة الفرض منه الزام الحسم أيضا فان حصوله ابتداء الضرورة الوجدانية
 محل خفاء هذا فان قلت ان لزوم الدور أو التسلسل اما يظهر على تقدير نظرية مطابق التصور والتصديق
 وأما على تقدير نظرية كل أفراد العلم المنسر بالحد المختار فلا يجوز أن تكون التصديقات اليتنية نظرية
 وتكتسب من التفتيات البدئية اذ لا شك أن تراكم الظنون قد يغيد اليقين كما في العلم اليقيني الحاصل
 بالتواتر قلت النطوق النان لا يبعد العلم وفاقا كما صرح به شارح المقاصد في مباحث النظر واعلم ان الشارح
 ذكر في بعض كتبه ان لزوم الدور أو التسلسل انما يتم في التصورات مطلقا وفي التصديقات لامتنع
 اكتسابها من التصور وفي بحث لان التصديق يتناسب للمبادئ المعطاة مما لا بد منه وهو نظري على تقدير
 نظرية جميع التصديقات فلو جوز اكتساب التصديق لكان لزوم أحد الحجتين بالنظر الى التصديق
 بالنسبة بحاله فيتم الدليل في كلا القسمين

غيره من التصورات أو التصديقات فلما ان يدور الاستناد في مرتبة من المراتب أو يتسلسل الى ما لا يتناهي (وهما عينان الاكتساب) لانهما باطلان ممتعان كإسائي فأتوقف عليهما كان باطلا ممتعا وحيث يلزم أن لا يكون شيء من التصور والتصديق حاصلا لنا وهو باطل قطعا (لا يقال) اذا فرض أن الكل نظري (فهذا) الذي ذكرته من لزوم الدور أو التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفوضين الى ان لا يكون شيء من الادراكات حاصلا لنا (أيضا نظري) على ذلك التقدير وحيث (يمتنع إثباته) لان إثباته انما يكون بنظري آخر فيلزم الدور أو التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس يتم بجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم الحال المذكور (ولانا تقول) ما ذكرناه في دليلنا من التصورات والتصديقات (نظري) وغير معلوم (على ذلك

(عبد الحكيم)

(قوله فلما أن يدور الخ) قال قدس سره اعلم ان لزوم الدور والتسلسل انما يتم في التصورات مطلقا وفي التصديقات اذا امتنع اكتسابها من التصورات انتهى واعترض عليه بان التصديق متناسبة للمبادي للمطالب مما لا بد منه وهو نظري على تقدير نظرية جميع التصديقات فيلزم الدور أو التسلسل وان جونا اكتساب التصديق من التصورات والجواب ان اللازم في الاكتساب نفس الخاسبة لا العلم بالتناسبة فيجوز أن يكتب التصديق من تصور يكون مناسباً لذلك التصديق وان لم يعلم بالتناسبة له (قوله لانهما باطلان الخ) لا يخفى أنه على هذا التقدير يلزم استدراك قول المصنف وهما يمتعان الاكتساب اذ يكفي أن يقال اذا حاولنا تحصيل شيء منهما يلزم الدور أو التسلسل وهما باطلان فيكون التحصيل المتوقف عليهما باطلا ممتعا فيلزم أن لا يكون شيء منهما حاصلا لنا فالوفق للمتن أن يقال وهما عينان الاكتساب لاستلزام الدور وحصول الشيء قبله فتنه والتسلسل حصول ما لا نهاية له وهما عالان ولا يتعرض لبطلانهما بالبراهين

(قوله فهذا الذي ذكرته) أي التصورات والتصديقات للمعتبرة في هذا القياس الاستثنائي .

(قوله والحاصل الخ) قرر الاعتراض بالنقض لجهة الجواب المذكور لانه منع

(قوله لا تقول الخ) منع لقوله وحيث لا يمتنع إثباته يعني ان تلك القضايا وتصوراتها نظرية على هذا التقدير لاق نفس الامر ولا نسلم أن يكون إثباتها بنظري آخر حتى يلزم الدور أو التسلسل اذ المحتاج في حصوله الى نظري ماهر غير معلوم في نفس الامر وهذه ليست كذلك وبهذا التقدير يتدفع النقض الا أنه قصد المستدل إثبات مطلوبه أعني ابطال نظرية الكل فقال فيمثل ذلك التقدير أي اذا كانت تلك القضايا معلومة في نفس الامر غير معلومة على ذلك التقدير كان ذلك التقدير باطلا لاستلزامه خلاف الواقع

التقدير لاقى نفس الامر) بل هو معلوم لنا في نفس الامر (فيستل ذلك التقدير) لاستشزاه خلاف الواقع أعني كون تلك القضايا معلومة في نفس الامر (والحق ان هذا) الدليل الذي ذكرناه (حجة) قائمة (على من اعترف بالمعلومات) أي اعترف بان تلك القضايا المذكورة في الدليل معلومة في نفس الامر (وزعم انها كسبية) على ذلك التقدير ولا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها في ابطاله اذ حينئذ يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهي واقعة في الواقع فان جامعا ذلك التقدير فلا كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع في نفس الامر وهو المطلوب (لاعلى من يجهدها مطلقا) أي يجهده معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفي نفس الامر أيضا فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ماورد في اثبات معلومية صدق مقدماتها يتجه عليه منع للمعلومية اذ لم يثبت بعد ضروري لايقبل المنع وقد يقال أراد اني ما ذكرناه في امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها

(قوله والحق الخ) يعني اذا اردو السؤال المذكور بطريق النقص يمكن التفتي عنه بالمتع المذكور وأما اذا اورد بطريق المتع فلا يتم الدليل المذكور الا اذا اعترف للمتع بمعلومية تلك القضايا في نفس الامر وأما اذا منع معلوميتها فيه وعلى ذلك التقدير فلا سبيل للاستدلال الا السكوت (قوله بان تلك القضايا) قاللام في قوله بالمعلومات للمهد (قوله معلومة عليه) أي على ذلك التقدير (قوله فكيف الخ) عطف على قوله فلا تكون معلومة عليه داخل تحت الزعم كأنه قيله فزعم انه كيف يجوز التمسك بها في ابطال ذلك التقدير (قوله اذ حينئذ يجاب الخ) دليل على كونه حجة قائمة على من اعترف (قوله فلا كلام) في انه يجوز التمسك بها (قوله كان ذلك التقدير الخ) اذ الامور الواقعة في نفس الامر متجامة (قوله بان لنا معلومات الخ) قاللام في قوله بالمعلومات للجلنس

(قوله وقد يقال أراد الخ) فان قلت لعله المعترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدلتنا بها فلا يتم دلالتها حجة عليه حينئذ فلا وجه لجل كلام المنس على هذا التفتيل قلت مدار في معلومية هذه القضايا كسبية الكل ليس الا بالمعترف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية هذه القضايا المذكورة في الاستدلال

كسبية وذلك لانا اذا أثبتنا حيثنذ ان الكل من كل منهما ليس كسبائزم ان يكون بعض كل منهما ضروريا وامامنا يحدد المعلومات ولا يتعرف بشئ منها فله ان يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورة البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره في الاستدلال الثاني على أن تصور العلم ضرورى (وبعضه نظرى بالضرورة) الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه في تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العلم حادث الى نظر وكسب (المقصد الرابع) في بعض مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة (وهي) أى تلك المذاهب بتأويل الطرائق (أربع) المذهب (الاول ان الكل ضرورى وبه قال ناس) من

(قوله لانا اذا أثبتنا الخ) هذه الشرطية سادقة وان لم يكن مقدمها صادقا فان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها فان قيل لعل المترف بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استدللنا بها فلا يقوم حجة عليه حيثنذ فلا وجه لحل كلام المصنف على هذا القول ليس بشئ لان ورود النامع على صدق المقدم لا يدفع ورود هذا الاعتراض على تقدير صدقه على الدليل المذكور

(قوله بالضرورة الوجدانية) يعنى أن مقابلة الضرورة بالوجدان وان كان ظاهر الدلالة على ان يكون المراد بها غير الوجدان بناء على ان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص الا ان المراد بها هو الخاص بموعة المقام ونس هنا بالضرورة تبنيها على ان هذا الوجدان لا يخفاء فيه بخلاف الاول ولذا اختلف فيه كما سيجي في المقصد الذى يليه

(قوله بتأويل الطرائق) جميع طريقة ليصح تذكير أربع فانه ينتظر في تذكير العدد وتأنيته الى واحد للممدود ان كان جمعا لا الى لفظ الممدود

(قوله بالضرورة الوجدانية) دفع لما يتوهم من ظاهر قول المصنف ضرورة بالوجدان وبمعناه نظري بالضرورة من ان الثانى ليس بالوجدان وتنبه على أن مراده بالضرورة هو الضرورة الوجدانية وفي اختلاف العبارة على الوجه الذي وقع دون العكس نكتة وهي أن ضرورة البديهي بادرآك عدم النظر فهي أنسب بالوجدان الذى هو الادراك الباطنى وضرورة وجود النظرى يتحقق وجود النظر الذى هو أنسب بادرآك العقل أو الحس الظاهر الذي يعرف مبادئ النظر على أن في العبارة الاولى حذرا عن شناعة التكرار اللفظي وفي الثانية رعاية لحسن المقابلة

(قوله بتأويل الطرائق) وجه التأويل أن الواجب في العبارة أربعة لان المذكر ببناء فأول المذاهب بالجمع المؤنث وهي الطرائق لانها جمع طريقة قال في شرح القواعظ ان اعتبار لحوق التاء بهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد الممدود لا الى لفظ الممدود فان كان الممدود جمعا لفظا وواحده مؤنثا غير العلم حذفت التاء منها نحو ثلث نسوة وعيون وان كان مذكرا أثبت التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التأنيث كاربعة حاملات في جمع حمام أو لم يكن

أصحابنا (وهو قول الامام الرازي) وذلك لعدم حصول شيء منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا (وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه) أي توقف بعض من الكل أو توقف العلم (على النظر فيكون النزاع معهم في مجرد التسمية) بلا مخالفة ممنوعة لانا نسلم أن ليس لقدرتنا تأثير في حصول شيء منه لكننا نفى بالكسبي المقدور لنا متعلق به القدرة الحادثة كسباً ويحصل عقيب النظر عادة لا ما تؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازي في المحصل المعلوم كلها ضرورية لانها إما ضرورية ابتداءً أو لازمة عنها لزوماً ضرورياً فانه إن بقي احتمال عدم الزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً واذا كانت كذلك كانت بأسرها ضرورية وقال نافذة أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغنى عن النظر وقد سعى كل اليقينيات ضرورياً ما وافقة لقول أبي الحسن الاشعري (وفرقة تمنع ذلك) أي توقفه على النظر (وهؤلاء ان أرادوا) لعدم توقفه (أنه) أي العلم (لا يتوقف على النظر وجوبا) اذ ليس بينهما ارتباط

(قوله أي توقف بعض النسخ) يريد أنه لا يجوز رجوع الضمير الى الكل باعتبار كل واحد وهو ظاهر فاما ان يرجع الى البعض المفهوم من الكل أو الى الكل لكن توقفه باعتبار البعض أو الى العلم المفهوم من كون الضروري قسماً منه

(قوله قال الامام الرازي النسخ) تأييد لما تقدم فان ما نقله من المحصل يدل على انقسام العلم الى الضروري ابتداءً وإلى ما لم يمتد منه لزوماً ضرورياً وهو الكسبي عندنا وقول نافذة قد يسمي كل اليقينيات ضرورياً يدل على إطلاق الضرورى عليهما بمعنى أنه لا تأثير لقدرتنا ومن لم يفهم وقع في حيز بيس فقال يشير بنقله الى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وناقله لدلالته على أن المراد بالضروري معنى التعليل لاما يتأمله النظرى فان الإشارة الى ما ليس في الشرح أثر منه لاعمى له (قوله دون البديهي) والام يصح تقييده الى التسمين

(قوله أي توقف بعض من الكل الخ) يريد ان ضمير توقفه ليس براجع الى الكل لحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر ورجوعه الى الكل من حيث هو كل بعيد وكذلك الى المحمول أعني الضروري لان المراد به هو المفهوم

(قوله قال الامام الرازي الخ) يشير بنقله الى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول الامام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وكلام ناقله لدلالته على ان مراد الامام بالضروري معنى الاطراري لاما يتأمله النظرى

عقل يوجب ذلك (بل) يتوقف عليه (عادة أو) أرادوا به (ان العلم) الحاضل بمد النظر (غير واقع به) أي بالنظر (أو) غير واقع (بقدرتنا) على وجه التأثير (بل بخلق الله تعالى) فينا عقيب النظر بطريق جريان المادة (فهو مذهب أهل الحق من الاشاعة) واحتراز بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لاعلى سبيل التوابع وقد نسب هذا القول الى القاضي وامام الحرمين فانها قالا باستلزام النظر للعلم وجوباً من غير أن يكون النظر علة أو مولداً (وان أرادوا) بدمش توقفه عليه (أنه لا يتوقف عليه أصلاً) أي لا تأثيراً ولا وجوباً ولا عادة (فهو مكابرة) ومخالفة لما يجده كل عاقل من أن عله بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها **في المذهب الثاني** في هذه المسئلة (ان التصور لا يكتسب) بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضرورياً حاصلًا بلا اكتساب ونظر بخلاف التصديق فإنه ينقسم الى ضروري ومكتسب (وبه قال الامام الرازي) واختاره في كتبه (لوجوب أحدهما أن المطلوب) التصوري (اما مشهور به) مطامنا (فلا يطلب)

(قوله أو أرادوا الخ) الفرق بين الوجهة الثلاثة انه على الاول نفي التوقف الوجوبي مطلقاً سواء كان شيئاً أولاً وعلى الثاني نفي التوقف السببي وعلى الثالث نفي التوقف كناية عن نفي التأثير لاستلزام التأثير التوقف

(قوله بذلك) أي بقوله أهل الحق

(قوله بخلاف التصديق الخ) لان ما يتعلق به التصديق أعني اللبنة أمر واحد معلوم تصور أجهول تصديقاً فلا تجري الشبهة المذكورة فيه وكذا الثانية وهو ظاهر

(قوله ان المطلوب التصوري) منحصه انه لو كان المطلوب التصوري مكتسباً لما امتنع طلبه والثاني بالمل اما الملازمة فظاهرة وأما بطلان الثاني فلأن المطلوب التصوري اما مشهور به أو غير مشهور به

(قوله أو أرادوا الخ) الفرق بين المرادين بحسب الظاهر ظاهر لان الاول يشير اشارة واضحة الى جواز حصوله بغير النظر بطريق خرق العادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل يجمع ظاهراً توقفه عقلاً على نظرنا وان كان لا يستلزم وهذا القدر من الفرق لا ينافي الحكم بان كلا منها مذهب أهل الحق لان عدم الاشارة الى شيء ليس اشارة الى عدمه فتأمل

(قوله بل كل ما يحصل منه الخ) قيل لم يجوز ان يحصل شيء منه بطريق ان يرتب أشياء يري انه هل يؤدي الى شيء أم لا فينتق ان يؤدي الى تصور مخصوص نعم يمكن الالتزام لمن يقول بالطلب

(قوله ان المطلوب التصوري اما مشهور به الخ) قيل عليه انه منقوض باكتساب التصديق مع جريان الدليل فيه أجيب بان ما يتعلق به التصديق كالتسمية أو النسبة معلوم بحسب التصور فلا يتبع

لحصوله بناء على أن تحصيل الحاصل محال بالضرورة (أولاً) يكون مشموراً به أصلاً (فلا يطلب أيضاً لأن المنقول عنه) بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق (لا يمكن توجه النفس) بالطلب (نحوه) بالضرورة أيضاً (وأجيب) عن هذا الوجه (بأن المحصر) أي حصر المطلوب التصوري فيها هو مشمور به من جميع الوجوه أو غير مشمور به أصلاً (بمنوع الجواز أن يكون معلوماً) ومشموراً به (من وجه دون وجه) آخر ولم يتبين بما ذكره أن هذا القسم يتمتع طلبه (فماد الامام) وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقاً والوجه المجهول مجهول مطلقاً فلا يمكن طلب شيء منهما) لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المنقول عنه بالكلية (والجواب) عن هذا الوجه بعد استيفاء الأقسام الثلاثة أن يقال (لأننا لم نلزم أن الوجه المجهول مجهول مطلقاً) أي من جميع الوجوه (فإن المجهول مطلقاً مالم يتصور ذاته) بكنهه (ولا شيء مما يصدق عليه) من ذاتياته أو عرضياته (وهذا) الوجه المجهول ليس كذلك بل (قد يصور شيء) مما (يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فإن) الوجه

وكل منهما يتمتع طلبه فالمطلب التصوري يتمتع طلبه وبما حرره كما يدفع ما قيل لا يجوز أن يحصل شيء فيه بطريق أن يترتب أشياء يري أنه هل يؤدي إلى شيء أم لا فينتق أن يؤدي إلى تصور مخصوص (قوله بكنهه) قدر هذا لفظاً ليصح مقابلة بقوله ولا شيء مما يصدق عليه فإن هذا أيضاً تصور للذات إلا أن المراد به ولا شيء مما يصدق عليه من حيث أنه يصدق عليه والثابتة على هذا التقدير ما تقرر من أن العام إذا قوبل بالخاص يراد به ما عدا الخاص ووقع في بعض النسخ ولا شيء مما يصدق عليه فهو تقدير للمعطوف

(قوله فإن الوجه المجهول فرضاً هو الذات الخ) أشار بقوله فرضاً إلى أن اعتبار مجهولية الذات بطريق

التوجه إليه مجهول بحسب التصديق فلا يتمتع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فإن ما يكون مجهولاً بحسب التصور يكون مجهولاً مطلقاً إذ لا علم قبل التصور وحاصله أن متعلق التصديق يجوز أن يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور

(قوله بكنهه ولا شيء مما يصدق عليه) الواقع في بعض نسخ المتن ولا شيء بالياء الجارة ولهذا قدر الشارح لفظ بكنهه تمهيداً لما عطف عليه قوله ولا شيء وفي بعض النسخ ولا شيء بالرفع عطفاً على ذاته فيتوجه على ظاهره أنه يشتر بعدم الفرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه لأنه جعل تصور الوجه الصادق على الشيء منافياً لمجهوليته المطلقة وليس لثانيهما إلا تصور ولو بوجه والتوجيه أن مراده شيء مما يصدق عليه من حيث أنه يصدق عليه فيتم الترتيب

(قوله فإن الوجه المجهول فرضاً هو الذات والحقيقة) قال في شرح للمقاصد هذا تحقيقاً لما هو المهم

(المجهول) فرضاً (هو الذات) والحقيقة التي تطلب تصورها بكنهها (و) الوجه (المعلوم) بعض الاعتبارات الثابتة له (العلاقة عليه سواء كان ذاتاً له أو عرضاً له (كما يعلم الروح) مثلاً) بأنها شئ به الحياة والحس والحركة وان لها حقيقة (مخصوصة) (هذه) الأمور المذكورة (صفاته) فتطلب تلك الحقيقة (المخصوصة) (بكنها) لتصور بكنهها أو بوجه أنهما ذكر وان لم يبلغ الكنه (ومنهم من أثبت) في جواب هذه الشبهة (وراء الوجهين) أي

التبديل اهتماماً بشأن ماهو الأهم أعني اكتساب التصور بحسب الحقيقة وفي شرح المقاصد مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف الشئ وهذا بناء على أن تصور الشئ بحقيقته حصول الشئ بنفسه فلا يمكن طلب حصوله باعتبار حصول أمر عارض له إذ الشئ إذا كان حاضراً لا يطلب شئ آخر يكون آلة لحضوره فليس المطلوب الإثبات ذلك العارض له وكونه وجهاً من وجوهه فإنه التصديق

(قوله ومنهم من أثبت الخ) أعلم أنهم اختلفوا في علم الشيء بالوجه وعلم وجه الشيء فقال من لا نحقيق له أنه لا تغاير بينهما أصلاً وقال المتأخرون بالتغاير بالذات إذ في الأول الحاصل في الذهن نفس الوجه وهو آلة للاحتكاك الشئ والشئ معلوم بالذات وفي الثاني الحاصل في الذهن صورة الوجه وهو المعلوم بالذات من غير التفات إلى الشئ ذي الوجه وقال للتقدمون تغاير بينهما باعتبار أن لا شك في أنه لا يمكن أن يشاهد بالفحصك أمر سواء إلا أنه إذا اعتبر صدقه على أمر وأخذاه معه كما في موضوع القضية المحصورة كان علم الشئ بالوجه وإذا اعتبر مع قطع النظر عن ذلك كان علم الوجه كما في موضوع القضية الطبيعية إذا علمت هذا فاعلم أن عود الإمام إما مبنى على عدم التغاير مطلقاً وتقريره أن الشئ المذكور به من وجه دون وجه لا يطلب بوجبه لأن الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول فلا يطلب شئ منهما فلا يمكن طلبه وإما مبنى على رأي المتقدمين وتقريره أن المطلوب إذا كان مشعوراً به بوجه دون وجه كان المعلوم والمجهول في الحقيقة هما الوجهان لكن من حيث صدقهما على ذلك الشئ

أعني إمكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبه على أن مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وفي التنبيه عليه بحث ظاهر إذا اكتساب بعض العوارض للشئ بعد معرفة حقيقته قد يكون من حيث أنه آلة للملاحظة وسمراً يتعرف حاله به فيكون المطلوب التصور دون التصديق وكون التصور بالعوارض أقص من التصور بالكنه لا ينافي في كون الأول مطلوباً قد يتفق به الفرض دون الثاني والأولي أن تعيين جهة المجهولية للذات لكونها أغلب وأنسب لمن هو بصدد معرفة حقائق الأشياء فلنا حمل الشارح للذات في عبارة للنس على الحقيقة ولم يمله على ذات المطلوب حتى يشمل أنواع التعريفات كما سيأتي مثله على أن فيه تنبيهاً على التوجيهين

الوجه المعلوم والوجه المجهول (أمر ثالثاً) هو المطلوب (يقومان) أي الوجهان (ب) وهذا
 القيد اعني قيام الوجهين بالامر الثالث زائد على كلام هذا المثبت وفيه حرازة لجواز أن يكون
 أحد الوجهين جزءاً وإطلاق القيام عليه مستبعد جداً إلا أن يراد به الحل (ولاحاجة) في
 دفع هذه الشبهة (اليه) أي إلى إثبات الامر الثالث لأنها قد اندفعت بما حققناه مع أن إبانة
 مخالف للواقع وذلك لا ما إذا أردنا تعريف مفهوم لتصوره فلا بد أن تكون ذات ذلك المفهوم

واختارهما به والمعلوم معلوماً والمجهول مجهولاً لا يمكن طلب شيء منهما فإن أوجب على رأى
 المتقدمين فالجواب ما ذكره المصنف وهو أن لا نسلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقاً لأنه إذا كان الوجه
 المعلوم معلوماً من حيث الاعتماد بذلك الشيء والمجهول مجهولاً من تلك الحثية كان الوجه المجهول معلوماً
 من حيث اعتماد الوجه المعلوم به ولا معنى حينئذ لجواب تقدم المحصل إذ المطلوب ليس أمراً ثالثاً عندهم
 وإن أوجب على رأى المتأخرين فالجواب ما ذكره في النقد وهو أنه لا يلزم من امتناع طلب الوجهين
 امتناع طلب الامر الثالث الذي هو ذو الوجهين فكأن أن الوجه المعلوم صار آلة للاحاطة الشيء ومראה
 لا تكشافه كذلك يطلب ذلك الشيء بأن يصير أمراً آخر آلة للاحاطة ومראה له وتفصيله أن عارض الشيء
 قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوماً والشيء مغفولاً عنه بالكلية وقد يجعل آلة للاحاطة وحينئذ
 يكون معلوماً باعتبار ذلك العارض مجهولاً باعتبار آخر فيتعد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حثية
 ومجهول من حثية أخرى ولا استحالة فيه ولا معنى حينئذ لجواب المصنف إذ ليس المطلوب عندهم
 الوجه حتى يجاب بأن الوجه المجهول ليس مجهولاً مطلقاً فتدبر والله الموفق وأما ما ذكره المتأخر من
 أنه إلزام للإمام حيث اعترف بمغايرة الوجهين لدى الوجهين فبأن العبارة المشعرة بالتغاير ليس إلا
 قوله لكن لما اجتماعاً في شيء واحد إذ لا بد من التغاير بين الطرفين والمطروق وهو لا يقتضي التغاير
 بالذات لجواز أن يكون مراده لما اجتماعاً في شيء واحد هو الكل من حيث هو كل بل يقول لا بد من
 حمل كلامه على ذلك إذ لو حمل على التغاير بأن ذات لم يتم التقريب إذ لا يلزم من انتفاء الأجزاء في
 الوجهين انتفاء الأجزاء في الشيء ذي الوجهين وحينئذ لا يتم الإلزام إذ ليس في الحقيقة إلا الوجهان
 ولا يمكن طلب شيء منهما

(قوله مستبعد جداً) إذ القيام بمعنى العروض والحصول به يتمتع في الجزء وأما معنى الاختصاص
 التام أو التبعية في التحيز فلا أنه لا تصور العناية والتبعية إلا بعد تعقل وجود كل منهما بدون الآخر
 ولا يعقل وجود الكل بدون الجزء ولاجل الخفاء في عدم صحة المعنيين الآخرين قال مستبعد جداً
 دون غير صحيح

(قوله أحد الوجهين جزءاً) (النق) في كونه جزءاً كفاية في أن القيام هنا غير واقع موقعه فلهاذا اقتصر
 عليه ولا فيجوز أن يكون كلا الوجهين جزءاً

أي نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا لتمكن تحصيله وهذا معني قولنا المجهول هو الذات أي ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك أيضا من أن يكون أمر ماضق عليه معلوما لتليصح به توجهنا اليه وطلبنا إياه فهذا هو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات أي بعض اعتبارات ذات المطلوب الذي هو المجهول ولا خفاء في أنه ليس هناك أمر ثالث يتلاق به غرضنا حتي يتصور أن يكون المطلوب أمراً ثالثاً وراء الوجهين فإن قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو هو وقد يطلب وجهه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فلي هذا التقدير الاخير يثبت أمور ثلاثة مفهوم الانسان الذي هو المطلوب ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوباً ووجهه المعلوم الذي به أمكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم أن صاحب نقد المحصل أثبت الامر الثالث الزاماً للامام بما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمع في شيء واحد ظن أن العلم الجملي نوع يتاير العلم التفصيلي فانه قد اعترف عنه هناك بأن الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يتاير الوجهين فالزم هنا بأن المطلوب التصوري ليس أحد الوجهين بل الشيء الذي له ذاتك الوجهان ويشهد لما ذكرناه ان هذا المتيقن قال في نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة للماهية للمعلومة ببعض عوارضها فكتفي بالوجهين (وقال بعض المتأخرين) هو المولى شرف الدين المرآغي ان هذه الشبهة اذا ردت الى قوانين الاستدلال كانت قياساً مقبلاً

(قوله كانت قياساً مقبلاً) أي كانت مشتقة على قياس مقسم فان ما ثبت به بإسلاف التالى قياس مقسم والشبهة في نفسها قياس استثنائي كما عرفت وفيه بحث لانه يمكن تقريرها هكذا لو كان التصور

(قوله ولا خفاء في أنه ليس هناك أمر ثالث) قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كالمشي بالنسبة الى الانسان كنا فعله قبل ان يصير آلة للاحطة أمراً هو الانسان فانا تصورنا الانسان بالشيء فيه ملموعوظ وآلة ملاحظة حاصلة في هذا الآن ونطلب شيئاً آخر هو آلة ملاحظة أخرى للمعوظنا ولا فساد في كون الشيء الواحد ملموعوظاً بمجهتين والواقع ليس الا هذا فليتأمل

(قوله قياساً مقبلاً) التماس المقسم على صيغة المفعول قياس اقتراني مركب من متفصلة وحليات بمدد

من منفصلة ذات جزئين وهو من حليتين هكذا المطلوب التصوري امامشهور به وامامغير مشهور به وكل مشهور به يتمتع طلبه وكل غير مشهور به يتمتع طلبه فالمطلوب التصوري يتمتع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح اذا صدقت الحليتان مـالكن قولنا (كل مشهور به يتمتع طلبه وكل غير مشهور به يتمتع طلبه لا يجتمعان على الصدق اذ العكس المستوي لعكس نقيض كل) منهما (ينافي الآخر) فاذ الاول ينكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يتمتع طلبه فهو غير مشهور به وهذا العكس ينكس بالمستوى الى قولنا بعض غير المشهور به لا يتمتع طلبه وهذا اخص من نقيض الثاني فينا فيه وكذا الثاني ينكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالا يتمتع طلبه فهو مشهور به وينكس هذا العكس بالمستوى الى قولنا بعض المشهور به لا يتمتع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينا فيه ايضا واذا

مكننا لما امتنع طلبه لكن التالي باطل لان المطلوب لا بد ان يكون معلوما ومجهولا ولائق من التصور كذلك لانه اما معلوم مطلقا او مجهول مطلقا

(قوله وهذا العكس النح) قيل ان عكس نقيض كل منها ينافي عكس نقيض الاخرى فلا حاجة الى اعتبار العكس المستوي وليس بشئ لان الاستدلال لا يترق بالاتفاق بينهما فانه يقول ان كل مالا يتمتع طلبه فهو غير مشهور به ومشهور به فالمطلوب الصدقي وقد بين شارح المطالع عدم اجتماعهما في الصدق بان ضم عكس نقيض احدهما الى عين الاخرى لينتج الحال هكذا كل مالا يتمتع طلبه فهو غير مشهور به وكل غير مشهور به يتمتع طلبه ينتج كل مالا يتمتع طلبه يتمتع طلبه (قوله اخص من نقيض الثاني) لان نقيضه سالبة جزئية اعني ليس كل مالهو غير مشهور به يتمتع طلبه وهذه موجبة جزئية معدولة تنفي وجود الموضوع

أجزاء الاقوال والتأليفات بين الحليات وأجزاء الاقوال متحدة النتيجة وكأنه انما يسمى مقما لان الحليات منقسمة على أجزاء الاقوال

(قوله اذ العكس المستوي لعكس نقيض النح) لا يخفى عليك ان عكس نقيض كل منها ينافي عكس نقيض الآخر فلا حاجة الى اعتبار الانعكاس بالعكس للمستوى وكأنه أراد أن يثبت الثاني تصريح اخذى القديتين واعلم ان لعدم صدق الحليتين مما وجه آخر غير مذكور المصنف وهو أن عكس نقيض كل واحدة منهما يتنظم مع عين الاولى قياسا منتجا له حال فيقال مثلا كل مالا يتمتع طلبه فهو غير مشهور به وكل غير مشهور به يتمتع طلبه فينتج كل مالا يتمتع طلبه يتمتع طلبه وعلى هذا (قوله وهذا اخص من نقيض الثاني) لان نقيض الثاني سالبة لا ينتج الي وجود الموضوع وهذا معدول محتاج اليه

كان لازم كل منهما منافيا للآخر لم يتصور اجتماعهما صدقا (فاجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس التقيض تارة) فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس التقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه برهان (و) اجيب (بتقييد الموضوع فيها بالتصور أخرى) أى نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يتمتع طلبه وكل تصور غير مشعور به يتمتع طلبه وحينئذ تنعكس الحلية الاولى بعكس التقيض الى قولنا كل ما لا يتمتع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا به وتمعكس هذا انعكاس بالمستوى الى قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يتمتع طلبه وهذا لاننا في الحلية الثانية لان موضوعه اعم من موضوعها ألا ترى أن ما ليس تصورا

(قوله الى موجبة كلية) مددولة واما انعكاسها الى موجبة كلية سالبة الطرفين كما أثبت شارح المطالع فلا يفيد عنها لان الموجبة السالبة الطرفين في حكم السالبة البسيطة في عدم اقتضاء وجود الموضوع حينئذ يجوز ان يقال يصدق عكس تقيض كل منها ولازم بانتفاء الموضوع فلا ينافي الاصل المتقضى لوجود الموضوع وكذا ضم عكس تقيض كل منهما مع عين الاخرى لا ينتج لانتفاء ايجاب الصغرى وبما ذكرنا تبين ان الجواب المذكور تام واندفع ما قيل ان قولنا كل ما لا يتمتع طلبه فهو غير مشعور به لازم قولنا كل مشعور به يتمتع طلبه سواء سعى عكس التقيض أولا وهذا القدر كاف في انتفاع اجتماع المقدمتين على الصدق لانه ان أراد انه بمعنى المدلول لازم له فقير مسلم لان الشيء اما مشعور به أو غير مشعور به وكل منهما عما يتمتع طلبه فليس لا يتمتع طلبه فرد حتى يصدق الايجاب المدلول وان أراد بمعنى السلب فلم يكن لا يفيد ما صرف

(قوله واجيب بتقييد الموضوع الخ) وعندي جواب آخر عن الاعتراض وهو ان القضية المأخوذة في القياس قولنا كل مشعور به مطلقا أى من جميع الوجوه يتمتع طلبه وعكس تقيضه كل ما لا يتمتع طلبه ليس مشعورا به مطلقا وعكسه المستوى بعض ما ليس مشعورا به مطلقا لا يتمتع طلبه وهذا لاننا في الاصل لجواز صدقه باعتبار ان يكون ذلك البعض مشعورا به من وجه دون وجه كالمطلوب التصديق

(قوله مما لم يقم عليه برهان) أى على زعمهم والا فقد أبدى الشارح طريقة المتقدمين ودفع عنها الشبهة التي أوردتها الكناهي وهما باحت وهو ان المتأخرين استدلوا على ان الموجبة لا تنعكس موجبة على طريق القدماء لعدم لزوم في بعض المواضع لكننا نعلم انها تنعكس اليها بالمعنى العربي في بعض المواد فان قولنا كل انسان حيوان يستلزم قولنا كل ما ليس بحيوان ليس بانسان اطلاق عليه العكس في الاصطلاح أم لا بل هو عكس اصطلاحى كما صرح به الشارح في بعض معرفته واستدل عليه بصدق التعريف والانعكاس فيما نحن فيه متحقق فيكون في اثبات المطلوب المدعى فاطن ان الجواب هو الثاني واما اعتراض صاحب الكشف عليه وجواب الرازى عنه فليطلب من شرح المطالع

مشهوراً به جاز أن لا يكون تصوراً أملاً وان يكون تصوراً غير مشهور به وقس على ذلك حال الحلية الثانية فان المكس المستوي لمكس نقبضها هو قولنا بعض مالمس تصوراً غير مشهور به لا يتمتع طلبه وموضوعه أهم من موضوع الحلية الاولى فلا منافاة بينهما في الوجه الثاني (من متمسكي الامام في امتناع كسبية التصور ان يقال (المابنية) أى المفهوم التصورى (ان عرفت) وحصلت بالكسب والنظر (فاما بنفسها أو بجزئها أو بالخارج) منها سواء كان خارجاً بتمامه أو بعضه (والاقسام) بأسرها (باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها) لان معرفة المرف الموصول متقدمة على معرفة للمرف الموصول اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهية (واما الثانى فلان جميع الاجزاء نفسها) فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه (وبعض) من اجزاء الماهية (ان عرفها وانها لا تعرف) بالتخفيف من المعرفة (الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف) ذلك البعض (نفسه) وقد أبطل (الخارج) أى وعرف الجزء الخارج هو منه (وسيدخل) وهذان المحدثان

(قوله أى المفهوم التصورى) أى مامن شأنه ان يتصور وقاعدة التفسير اخراج المفهوم التسمديقي فان الامام قائلاً بآكتسابه والقرينة على ذلك التفسير قوله ان عرفت (قوله فاما بنفسها) أى من غير تصريح بالجزء فيخرج عنه التعريف بجميع الاجزاء ويدخل في قوله بجزئها سواء كان الخ يشمل المركب من الداخل والخارج كالرسم التام (قوله وعرف الخ) لما كان اللازم من تعريف البعض الخارج تعريف للشيء الخارج وما سببطه هو التعريف بالخارج والتعريف بالخارج لا يستلزم التعريف بالخارج فان الجزء اذا عرف الكل فهو تعريف بالخارج وليس بالخارج جمل الخارج قوله الخارج صفة جرت على غير ما هي له فالمستتر فيه

(قوله أى للمفهوم التصوى) فسر الماهية بهذا وان كانت شاملة للمفهوم التسمديقي لان النزاع في المفهوم التصورى فان قلت ماهية الشيء ماه الشيء هو هو سواء وجد الفاهم أو لم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم أو لم فهم فكيف عرفها بالمفهوم قلت أراد بالمفهوم مامن شأنه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم بالفعل (قوله فلان جميع الاجزاء نفسها) فان قلت التعريف بالجزء لا يتناول التعريف بجميع الاجزاء لانها نفس الشيء لاجزؤه وحل الجزء على مالمس بخارج لا يلائم جعله قسماً للتعريف بالنفس قلت أراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكوراً في التعريف صراحة فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقال للتعريف بالنفس فتأمل

(قوله أى وعرف الجزء الخارج هو منه) صرف العبارة عن ظاهرها دفماً لما يقال الذي سيعطى هو التعريف بالخارج لا الخارج

انما يلزم ان مما اذا كان ذلك البعض معرفاً لكنه الماهية وهو ممنوع فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا بد ان يعرف جزءاً منها فذلك الجزء انما نفسه فيكون معرفاً لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء (واما الثالث فلان الخارج لا يعرف) الماهية (الا اذا كان شاملاً لافرادها دون شيء مما عداها) ليكون مميزاً لها عن جميع ماسواها (والعلم بذلك) الاختصاص الشمولي (يتوقف على تصورها وأنه دون) لتوقف تصور الماهية حيث تد على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك الاختصاص المتوقف على تصورها (وتصور ماعداها مفصلاً وأنه محال) لاستحالة احاطة

راجع الى البعض دون موسوف الخارج وهذا بناء على مذهب الكوفيين من انه لا يجب ابراز التميز فيها ليرشع اللبس بالابراز كما نص عليه في الرضى وحمل شارح المقاصد عبارة المتن على التسامخ ولعل وجهه انه لا يجوز اشتغال أحد الجزئين على الآخر لامتناع التكرار في الذاتي فيكون كل منهما خارجاً عن الآخر فالتعريف بالخارج مستلزم للتعريف بالخارج هنا

(قوله فلا بد ان يعرف جزءاً منها) اذ لو لم يعرف شيئاً من اجزائها كانت الماهية معلومة بجميع اجزائها بديهية أو شيء آخر أو بمجولة فلا يكون الجزء المعروف معرفاً لها (قوله لان كل جزء النخ) والالزم التكرار في الذاتي فلا يكون الذاتي ذاتياً . (قوله شاملاً لافرادها) معلوماً شموله واختصاصه ليكون مرجحاً لاغتياره للتعريف دون ماعداها (قوله مفصلاً) اذ لو لم يعلم مفصلاً لاحتمل وجوده في بعض ماعداها فلم يقصد التمييز التام

(قوله فلا بد ان يعرف جزءاً منها) اذ لو لم يعرف شيئاً من الاجزاء بان كانت بأسرها معلومة أو بان تبقى مجولة كما كانت لم يكن ما فرضناه معرفاً شيئاً لمعرفة الماهية وموصلاً الى تصورها فلا يكون معرفاً اذ لا معنى للمعرف الا الموصلة

(قوله واما غيره فيلزم التعريف بالخارج) فان قلت الجزء المعروف وان كان غير المعروف وخارجاً عنه لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعروف مركباً من المعروف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج وان التجأ على ان التميز لا يطلق على الكل بالنسبة الى جزئه يبقى الاحتفال المذكور خارجاً عن القسمين قلت لم يلتفت اليه لانه ينقل الكلام الى تعريف المركب فيلزم الانتهاء الى تعريف الجزء جزء خارج هو عنه واما القول بجواز ان يكون للمعرف هو المجموع من حيث هو مجموع لانه من اجزائه فهو الجواب الحق على ما سألني من الكلام الآتي في تقرير الاعتراض

(قوله والعلم بذلك الاختصاص الخ) فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكرراً ظاهراً ولو قال الا اذا علم شموله لافرادها دون شيء مما عداها لم يرد هنا

الذهن عملاً يتأهي تفصيلاً (وأجاب عنه بعض المتأخرين) يعني صاحب نقد المحصل (بأن جميع أجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد) من أجزائها (مقدم) عليها بالذات (فكذا الكل) يكون مقدماً عليها فلا يكون نفسها لا متنازع تقدم الشيء على نفسه فإز تفرقها بجميع أجزائها (قلنا) في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة (الماهية لو كانت غير جميع الأجزاء فاما معها) أي فاما ان يكون تحصل الماهية مع الأجزاء واذ ليست تلك الأجزاء تمامها فلا بد هناك من أمر آخر متميز في ذاتها (فلا تكون) جميع الأجزاء (جميعاً) هذا خلف (أو دونها) أي أو يكون تحصلها بدون الأجزاء وقطع النظر عنها (فلا تكون أجزاء) لاستعالة تحصل الماهية بدون أجزائها والظاهر في العبارة أن يقال لو لم يكن جميع الأجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلها فلا يكون جميعاً أو خارجاً عنها فلا يكون أجزاء (و) قلنا في دفعه بطريق المناقضة (لا يلزم من تقدم كل) من الأجزاء على الماهية (تقدم الكل عليها) فان الكل المجموعي وكل واحد له يتخالفان في الاحكام فان كل انسان تسمه هذه الدار التي لا سمع كلمهم وكل المسكر يهزم البدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول

(قوله قلنا الخ) الاعتراضات الثلاثة مبنية على حله الجواب الذي ذكره ناقد المحصل على المعارضة لتبيل مقدمة من مقدمات شبه الامام وهي قوله جميع أجزاء الشيء تف وان ترك دليلها ببناء على دعوى الظهور كما ينشر به قول الشارح فإز تفرقها بجميع أجزائها لكن لاختفاء في جواز حله على المنع والسند بل الحق ذلك وحشيد يحمل الجواب الاول على اثبات المقسمة المتنوعة وأما الثاني والثالث فغير موجه وأما حمل ما ذكره صاحب النقد على التقصص على ما فهم فغير موجه لانه ذكر دليلاً برأيه على عدم النسبية ولم يثبت أن دليل الامام يستلزم الحال

(قوله بطريق المعارضة) فيه أنه اذا كان المذكور في النقد معارضة كيف يمكن دفعه بطريق للمعارضة فان المعارضة للمعارضة لا تنفع الا أن يقال لا يمكن مبتدل أولاً على تلك المقدمة فكان المعارض مستنداً على ابطالها فكان هذه المعارضة معارضة للليل للمعارضة للمعارضة

(قوله وأجاب عنه بعض المتأخرين الخ) قيل يمكن أن يحمل هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الأجزاء لا منعاً وسنداً والا لكان الكلام الآتي عليه كلاماً على السند ثم ان منع النسبية وان لم يستلزم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع آخر لكن لا يحمل المستدل على عدم الجواز هو النسبية فانما منعت لزوم الجواز بالنسبة اليه ويمكن ان يحمل قسماً باحد المعنيين وهو استلزام القليل الذي اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الأجزاء على تقدير صحته الحال وهو تقدم الكل عليه

كل واحد من الاجزاء جزء من الكل المجموعى الذى ليس جزءا لنفسه ثم انه ايد هذه المناقضة بقوله (والا) أى وان لم يصح ما ذكرناه من أنه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شئ تقدم الكل عليه (تقدم الكل) أى كل الاجزاء (على نفسه) لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بسببه ويمكن أن يحمل هذا نقضا اجماليا لا يحتمل فان أراد هذا المحيى بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه ما قدمناه (وان أراد) به (الاجزاء المادية) فقط (لم يكن) ما أرادناه أى الاجزاء المادية وحدها (جيمما) حقيقة بل بمضا دلتها في القسم الثاني (ولا كائىة في معرفة كنه الماهية) فلا يكون التعريف بها حدا تاما والكلام فيه (وقال غيره) وهو القاضى الارموي (بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء) ومحصله على ماخلصه في بعض كتبه أن جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات إلا أنهم متباينان بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجوع للتصورات المتماثلة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شئ على نفسه ولا شك ان التبادر من هذه العبارة هو اننا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها مما مرتبة يحصل لنا حينئذ تصور آخر متاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكيد به فلذلك قال (والحق ان الاجزاء اذا استحضرت في الذهن (مرتبة) مقيدا بعضها بنقص (حتى حصلت) صورها فيه مجتمعة (فهي) فذلك الاجزاء المستحضرة المرتبة (الماهية) يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل

(قوله يعني ان تلك الصور التي) لما كان للاستناد من ظاهر المتن عدم التباين بالذات بين الاجزاء والماهية والمستفاد مما ذكره القاضى التباين بين تصورات الاجزاء وتصور الماهية صرفه الخارج الى

(قوله فان أراد هذا المحيى الخ) اشارة الى ان المعطوف عليه لقوله وان أراد الاجزاء المادية الخ محذوف ومثله غير عزيز في الترايب لكن القول بالجزء الصورى رأى العلوسى ومن تبعه وختار الشارح ان الصور الاجتماعية ليست بجزء لامن المحدود ولامن الحد كما ستطلع عليه

(قوله والكلام فيه) لان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثانى وهو ان التعريف بجميع الاجزاء والتعريف به حد تام

(قوله يعني ان تلك الصور المجتمعة الخ) لما كان ظاهر كلام المصنف يقيد التمدح في كون مجوع

عنها كما ستعرفه (لأن ثمة مجموعاً) من التصورات (يوجب) ذلك المجموع (حصول شيء آخر) في الذهن (هو الماهية) أي تصورهما وتوضيحه أن صورة كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصداً فإذا اجتمعت صورتان وتقيدت أحدهما بالآخرى صارتا معاً مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزء من قصداً ويشاهد بها كل واحد منهما ضمناً وهذا هو تصور الماهية ولكنه الحاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين ومتحد منهما بالذات ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة إلى جميع أجزائها (فالمرءى) للماهية (مجموع أمور كل واحد منها متقدم) على الماهية وله مدخل في تعريفها وأما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب الذي هو جميع تلك الأمور وترتيبها وما أحسن ما قيل «حدثت تصورات مجموع تصورات محدود (وهذا) المجموع وتعيينه للماهية في الذهن (كالأجزاء الخارجية وتكوينها للماهية) في الخارج (فإنها متقومة بجميع الأجزاء بمعنى أنه مامن جزء) من الأجزاء الخارجية (الاول مدخل في التقويم والكل) أي جميع الأجزاء مجتمعة (هو للماهية) بمعنى (لا أنها ترتب عليه) أي على جميع الأجزاء فكما أن

ما هو المقصود من أن الأجزاء المستحضرة من حيث أنها مستحضرة هي الصور وأن قوله ففي الماهية على حذف المضاف أي تصورهما

(قوله بل عنها) أي تصور الماهية عين الماهية بالذات ويمكن أن يعبر عنه بالماهية فلا حاجة إلى حذف المضاف غاية ما في الباب أن يراد من حيث قيامها بالذهن
(قوله كما ستعرفه) أي في بحث العلم من أن العلم والمعلوم متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فمن حيث القيام بالذهن يسمى علماً ومع قطع النظر عنه يسمى معلوماً

الأجزاء أمراً يوجب حصولها حصول أمر آخر هو الماهية وليس المتبادر من كلام الأرموزي ذلك بله أن يكون تصورات الأجزاء أمراً يوجب حصولها حصول أمر آخر مغاير لها بالذات هو تصور المجموع أعني الماهية وجه الشرح كلام المسبح في اقتاد القدح في ذلك المتبادر حيث قال يعني أن تلك الصور الخ وبيان المجموع بقوله من التصورات والماهية بقوله أي تصورهما والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد وأشار بقوله بل عنها إلى أن المقصود الأصل هنا وأن كان تصور الماهية إلا أنه عبر عنه بالماهية تنبهاً على اتحاد العلم والمعلوم

(قوله فكما أن جميع الأجزاء إلى قوله أمر خارج عنها لازم لها) فيه بحث لأن الاجتماع لما كان خارجاً عن الماهية لازماً لها تكون الماهية مجموع الجنس والفصل فقط فأما كما حاصلين تكون الماهية حاصلة من غير أنظر والاكتساب إذ لا شك في حصول الشيء عند حصول جميع أجزائه فما معنى

جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزء منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه أمر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضى محتملا لهذا المعنى أيضاً لم يرد عليه جزءاً بل أشار بقوله والحق الى إظهاره بما ليس حقاً (وستراه) أي الامام الرازي (يطرد هذه المغلطة) الثانية (في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء

(قوله هذه المغلطة الثانية الخ) فيه بحث اما أولاً فلان ايراد هذه المقدمة في أثناء الجواب عن الشبهة لا وجه له حينئذ وأما ثانياً فلان ما نقله الشارح في الوجود مما لا يناسب له بهذه الشبهة بحسب الظاهر فكان على الشارح ان يبين ان ما ذكره في الوجود مرجحه هذه الشبهة وان وقع فيها تنبيه ما وما ثالثاً فلان على هذا التقدير لا فائدة في قوله وستراه الخ وما توهم من انه نقض لشبهة الامام فليس بشيء لانه لا دخل لطرد الامام في كونه نقضاً ولانه انما يكون اشارة الى النقض لوقال بطرد هذه الشبهة بعينها في نفي التركيب الخارجي لانه بالتنبيه لا يثبت تلك الشبهة فيجوز ان يكون استلزامها لنفي التركيب بواسطة ذلك التنبيه وعندى في حل هذه المباداة ان قوله هذه المغلطة اشارة الى الغلط في الفرق بين جميع الاجزاء والكل الذي هو الماهية ولما عبر عنه بالمغلطة وفائدة قوله وستراه الخ الاشارة الى ان ما ذكرناه من تحقيق الفرق يدفع ما أوردته في نفي التركيب عن الوجود وغيره فلا يفيد مرة ثانية بل يكتفي فيه عن الجواب اجمالاً ويبان طرد هذه المغلطة في نفي التركيب عن الوجود ان قوله كان الوجود محض ما ليس بوجوده انما يتم لو كان جميع الاجزاء التي فرشت غير وجودات عين الوجود الذي هو مجموع الاجزاء والا فلا لازم ان يكون جميع اجزاء الوجود محض ما ليس بوجوده وكذا قوله فذلك الزائد هو الوجود مبنى على ان تلك الاجزاء نفس المجموع للاجزاء وهي ليست الوجود فيكون الزائد هو الوجود تقدير والله الموفق

ما سيذكره في تحقيق الاكتساب من ان هذا المجموع انما يحصل بالكسب الذي هو جميع تلك الاجزاء وترتيبها

(قوله وستراه الخ) قيل فائدة هذا الكلام هي النقض الاجمالي على التمسك بالتأني به لو صح بجميع مقدماته لما اختلف الحكم ولكن الحس شاهد بالتخالف فليس بصحيح ففيه ان النقض انما يصح لو لم يغير الشبهة لجواز ان يكون الخلل عارضاً بعد التنبيه فينتقض المغير لا الاصل على ان التنبيه في حد ذاته اخرج عن الاصل بالكلية فقوله لتغيير ما ليس كما ينبغي الا انه لما أراد ترويح النقض ناسب له ان يقول ذلك واعلم ان مبنى المغلطة الثانية وهو الطرد هو ان يقال ان الاجزاء تحصل الشكل والكل مرتب على ما يحصله ذهناً كان كما في التعريف أو خارجاً فثامل

بتغيير ما) فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلاً ان كانت اجزاؤه وجودات - اوى الجزء كله في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماع امر زائد كان الوجود محض مالم يس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وانت خبير بأن هذا لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقاً سواء كان تركيها خارجياً أو ذهنياً فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا أنه يقيد به إشاراً بأن هذه المغالطة سفسطة لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقاً مع شهادة البدئية بتركيب بعض الاشياء في الخارج (هذا) أي هذا كما ذكرناه (أو مختاراً أنه) أي تعريف الماهية (بعض الاجزاء وقد يكون) ذلك البعض (غنياً عن التعريف) بأن يكون تصوره ضرورياً

(قوله ان كانت اجزاؤه وجودات) أي ما يصدق عليه الوجود صدق الذاتي سواء كان تمام ماهيتها فتكون تلك الاجزاء مختلفة بالعدد أو داخلاً فيها فتكون تلك الاجزاء مختلفة بالنوع .

(قوله ساي الجزء كله في تمام الماهية) أي الجزء بلا واسطة ان كانت مختلفة بالعدد وبواسطة ان كانت مختلفة بالنوع فيلزم ان لا يكون الجزء جزءاً ولا الكل كلاً ويلزم تقدم الشيء على نفسه كما في المباحث المشرقية

(قوله وان كانت غير وجودات) أي لم يصدق عليها صدق الذاتي

(قوله امر زائد) أي عارض كيدل عليه قوله معروضاته

(قوله لا اجزاؤه) وقد فرض انها اجزاؤه هذا خلف وبما حررنا لك ظهر ان الدليل المذكور تام على نفي التركيب لولا عدم الفرق بين جميع الاجزاء والكل

(قوله وانت خبير الخ) فيه بحث لان دلالة على نفي التركيب لابتنائي ما ذكره المصنف من طرد الامام اياه في نفي التركيب الخارجي حيث قال الوجود بسيط فلا يجد فان معقوده انه بسيط في نفسه فالمراد بالتركيب الخارجي التركيب الخارج عن التعن لا التركيب في الاعيان اذ لا ستر في عدم كون الوجود مركباً في الاعيان

(قوله انشأنا الخ) فيه بحث اما اولاً لان الاشعار المذكور خفي غاية الخفاء واما ثانياً فلانه حيثئذ يكون ترك التقيد بالخارجي مشعراً بأن ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات مطلقاً واما ثالثاً فانه قائدة الاشعار والحال انه قد صرح فيما بعد بان ما ذكره يستلزم انتفاء التركيب عن المركبات للمعلومة التركيب

(قوله أو مختاراً انه الخ) لا يخفى ان التقص في بعض مقدمات الاستدلال المذكور كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاج الى التمهني عن الاشكالات كلها

(أو) يكون (معرفاً بغيره) ان كان تصور نظرياً وعلى التعديرين لا يلزم من تعريف
للماهية تعريفه لنفسه فاذ كر من ان معرف الماهية يجب أن يعرف جميع أجزائها باطل قطعاً
لا يقال لابد ان يعرف شيئاً من أجزائها وذلك امام نفسه أو غيره فيلزم أحد المحذورين كما مر
لأننا نقول معرف الماهية يجب أن يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من
ذلك تحصيل معرفة شيء من أجزائها الا يرى أن الجزء الصوري علة لحصول الماهية في
الخارج وليس علة لحصول شيء من أجزائها فيه ومن التزم ما ذكرتموه اختار تعريفه لغيره
الذي هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية معرفاً بغيره كما ذكرتم
عاد الاشكال بمخالفته الى تعريفه به قلت ويمود اليه أيضاً الجواب برمته (أو) نختار

(قوله لا يقال لابد الخ) استدلال آخر على امتناع التعريف ببعض الاجزاء
(قوله ان الجزء الصوري الخ) يعني ان الجزء الصوري في المركبات كالسرير والبيت علة لحصول
للماهية اذ الصوري مابه الشيء بالفعل وليس علة لحصول شيء من اجزاء المركب اما للجزء المادي فتقدمه
على الصوري واما للصوري فلا امتناع عليه الشيء لنفسه واذا كان الجزء الصوري علة لحصول المركب
الخارجي مع عدم كونه علة لشيء من أجزائه فليجز مثل ذلك في المركب الذهني فان الوجود الذهني
بنتابة الوجود الخارجي وما ذكره سابقاً من ان اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها مع بعض كالانضمام الصوري
مع المادي خارج عن الماهية فلا منافاة فتدبر فانه زل فيه اقدام

(قوله ما ذكرتموه) من ان معرف الماهية لابد ان يعرف شيئاً من اجزائها
(قوله لغيره) باللام الجارية لأن الكلام في تعريف الجزء لشيء من اجزاء الماهية الذي هو
خارج فضمير هو راجع الى البعض الذي رجع اليه الضمير في تعريفه وضمير عنه الى غيره ليكون
التعريف بالخارج

(قوله فان قلت الخ) اعتراض على قوله أو يكون معرفاً لغيره وليس متعلقاً بقوله ومن التزم على
ما هو فصحت قوله لغيره الذي هو خارج عنه الى الباء الجارة نظراً الى هذا السؤال
(قوله عاد الاشكال الخ) أى الاشكال المتعلق بالجزء والخارج يدل عليه قوله ويمود اليه أيضاً

(قوله الا يرى ان الجزء الصوري الخ) قيل أراد به ما هو بمنزلة الجزء الصوري من الجعم والانضمام
اللازم له لاحقيقة كما هو المشهور فلا ينافي ما ذكره قيل هذا من ان الاجتماع خارج عن المركب الخارجي
وما صرح به في أول الموقف الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها فيه
ان حديث العلمية حينئذ لا يكاد يصح وقيل هذا على المشهور وما ذكره في الموضحين على التحقيق
(قوله عاد الاشكال بمخالفته) مخالفته التي أعاليه وتوابعه ويقال اعطاء الدنيا بمخالفته أى

(أنه أى تعريف الماهية (بالتلويح) عنها (ويجب) في تعريفه إياها (الاختصاص) فان التلويح اذا كان لازما لمختصاتها وكان مع ذلك بحيث يقتل الذهن من تصوره الى تصورها صلح أن يكون معرفا لها بلا لزوم محذور (لا العلم به) فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المرتب على الاختصاص والملائمة وهو المنشأ لما ذكرتموه من الخلل (وان سلم) وجوب العلم بالاختصاص في تعريف التلويح (فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما) لاعلى تصورها الحاصل بتعريف التلويح إياها (فلا دور) يتوقف (على تصور ماعداها باعتبار شامل له) أى بجملا (لا) على تصور ماعداها (مفصلا وانه) أى تصور ماعداها باعتبار شامل (تمكن كاختصاص) أى كعلمنا باختصاص (الجسم بحيز) معين (دون ماعداه من الاحياز) التى لا تحصر ولا يحيط بها علمنا الاجمالي باعتبار شامل لها (فان قيل الامور الداخلة) أى الامور التى كل واحد منها داخل في الماهية وانما فسرناها بذلك ليتناول الحد التام والتام مع لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما أيضا (أو التلويح)

الجواب برته فانه ما أجاب عن التعريف بنفسه ولا يجوز حمله على الاشكال المتعلق بالتلويح فقط على ما هو له لانه يستلزم استدراك قوله بمخالفته ورت

(قوله اذا كان لازما لها) أى شاملا لجميع أفرادها فعنى اللزوم للماهية ثبوته لها في شئ جميع الافراد بان لا يوجد فرد من أفرادها يدونه فانه الى الشمول وانما حملناه على ذلك اذ يجوز التعريف بالخاصة الغير اللازمة اذا كانت شاملة

(قوله بحيث ينتقل النح) وكان غافلا عن اختصاصه وعدم اختصاصه فلا يرد انه لم يعلم الاختصاص احتمل عدم الاختصاص عنده فلا يفيد التعريف بالتمييز التام

(قوله فان قيل النح) استدلال آخر على امتناع الاكتساب في التصور بابطال التعريف بالجزء والتلويح بناء على انه قد ثبت امتناع التعريف بنفسه

باسرها والواحد حذاف وأراد بالاشكال الاشكال المتعلق بالتعريف بالتلويح وهو لزوم الدور واساطلة الذهن بما لا يتناهي لا الاشكال المتعلق بمطابق التعريف حتى يرد ان الفرض انه معرف بغيره فلا يحسن ان التلويح اما نفسه أو غيره أو جزءه أو خالجه عنه

(قوله فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما الخ) فان قلت معرفة الاختصاص يقتضى كون ذلك الوجه غمما فيقتل الكلام الى معرفة اختصاصه في دور او يتسلسل قلت الجيب انما سلم وجوب معرفة الاختصاص في المرف لا في كل وجه فتأمل

ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعالم بالماهية فالماهية معلومة) معها (فلا تعرف) الماهية لها لامتناع تحصيل الحاصل (والا امتنع التعريف بها) اما اذا لم تكن حاصلة فلا يتصور التعريف بها قطعاً واما اذا لم يكن حصولها ضرورياً بل كسبياً فلاحتمالها حينئذ الى معرف آخر ويقتل الكلام اليه فاما ان يتسلسل وهو محال أو ينهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم تكن مستلزمة للعالم بالماهية فامتناع التعريف بها ظاهر (قلنا) في الجواب عن هذه الشبهة

(قوله ضرورة) قيد به لان الحصول بالنظر يستلزم خلاف مدعى المستدل من امتناع الاكتساب في التصور فتدبر قاته زل فيه اقدام

(قوله فالماهية معلومة معها) أي مقارنة معها في الحصول بحيث لا تنفك عنه ولا يتخلل بينهما زمان فلا يرد ان للمية الزمانية ممنوعة لان العلم باللازم عيب العلم باللازم والمعية النهائية لاننا في معرفة الماهية اذ للمعرف ما يستلزم معرفته لشيء لا ما يتوقف معرفته على معرفته

(قوله فلا تعرف الماهية بها) أي يتوسطها وجعلها آلة للمشاهدة قاته يقتضي عدم حصولها قبل التعريف فلا يرد منع السببية

(قوله اما اذا لم تكن النسخ) لا يخفى ان حاصل الاستدلال انه لاشي من التصورات يكتسب بالامور الداخلة أو الخارجة اذ لو اكتسب شيء منها بها فلا يتخلل اما ان تكون الامور الداخلة فيه والخارجة عند معلومة ضرورة ومستلزمة للعالم أولاً وعلى كلا التقديرين يتمتع التعريف اما على الاول فلا امتناع تحصيل الحاصل واما على الثاني فان لم تكن تلك الامور معلومة فظاهر وان كانت معلومة بالكسب يحتاج الى معرف آخر فاما ان يتسلسل أو ينتهي الى أمور يكون حصولها بالضرورة فالملازمة بين المتقدم والتالي ظاهرة اذ المتقدم المفروض ان الامور الداخلة والخارجة في ماهية ما كسبية لا في كل ماهية فلا يرد منع الملازمة بان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة في المعرفة كلها كسبية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر والكلام في التحصيل التصوري مطلقاً لانه مبنى على توهم ان المدعي ابطال الموجبة الكلية وبما ذكرنا ظهر فساد ما قبل في بيان بطلان التالي أعني قوله أو ينتهي الى ما حصوله ضروري من انه خلاف المفروض والعجب ان هذا القائل جعل بيان بطلان التالي بأنه يستلزم خلاف المفروض جواباً عن النسخ المذكور المورد على الملازمة

(قوله قلنا النسخ) حاصله انها ليست مستلزمة مطلقاً حتى تكون الماهية معلومة معها ولا غير مستلزمة مطلقاً حتى يتمتع التعريف بها بل مستلزمة بجمعة غير مستلزمة متفرقة والتعريف لتحصيل ذلك الاجتماع

(قوله ان كانت حاصلة ضرورة) لا يخفى استدراكه قيد الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدراك بتوجيه الشارح الا انه من قبيل تعيين الطريق عند المصنف كما سذكر منه في موقف الجوهري (قوله أو ينتهي الى ما حصوله ضروري) واذا لا اشبه لمناقشة الفرض تبين التسلسل المحال وفيه

(المنزلم) للعلم بالماهية (حضورها معارفية وأنه) أي ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب (بالكسب) وتفصيله ان الامور الداخلة أو الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا متبئيا الى الضرورة لكنها متفرقة غلظة بأمور أخر فاذا جمع الاجزاء بأسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور الماهية بكنها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من أجزائها ورتب بعضها مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه أكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الامور الخارجة المتعددة فان تلك هذا الجواب لا يتأني في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله أن يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصداً فاذا استحضرت ولو حظت

(قوله بوجه أكل) كونه أكل مما سبق بناء على ان الشيء اذا انكشف انكشف اقويا عند النفس لا يتكشف بعده بالانكشاف الضعيف فتصور الشيء بالوجه الاعم بعد تصوره بالوجه الاخص ليس الحاصل فيه الا التصديق بثبوت ذلك الوجه الاعم له وقيل المراد بالوجه الاكل مجموع الوجهين السابق واللاحق

(قوله قد لا تكون ملحوظة قصداً) بان تكون حاصلة بتتبع بعض المعاني المقصودة (قوله فاذا استحضرت الخ) هذا في المعنى البسيط الداخل والخارج ظاهر واما في نفس المعرف ففي التعريف اللفظي عند من يقول بإفادته التصور فانه ليس فيه الا احضار ذلك المعنى الحاصل في ضمن هذا اللفظ المعرف

المطلوب وبهذا سقط ما يقال ليس للانتهاء الى ما حصوله ضروري معنى لان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة المأخوذة في المعرف كلها كية وليس لها اختصاص بمعرف دون معرف آخر بل الكلام في في التعميل التصوري مطلقا واما ما يقال في جوابه من جواز كون الداخلة كلها نظرية متبئية الى الخارجة الضرورية أو بالعكس فالمحكوم عليه بالنظرية مثلا كل واحدة من الداخلة على حدة والخارجة على حدة لا المجموع المركب منها فقيه بحث لان الاعتراض المذكور في المتن على كل من الجوابين باقراده وهو اختيار ان التعريف بالاجزاء الداخلة والخارجة واختيارا به بالخارجة وهذا الجواب انما يتم اذا كان أصل الجواب باختيار ان التعريف بالامور الداخلة والخارجة هذا والظاهر ان يقال الكلام في كل معرف مخصوص على حدة ولذا ذكر الانتهاء الى ضروري فتأمل

(قوله فاذا استحضرت ولو حظت قصداً الخ) هذا الجواب يتأني في المركب ايضا لكنه عنه مندوحة واعلم ان التعريف بالمعاني البسيطة انما يتصور في التعريف بالخارج أو ببعض الاجزاء اذ للمعنى البسيط المعرف لا يكون ضمن المعرف والالزام تعريف الشيء بنفسه ولا تفصيل فيه ليتمكن اعتبار العبارة بالاجمال

قصداً أفادت العلم بالمادية وان كان ذلك نادراً جداً المذهب (الثالث) في هذه المسئلة (ان ما اعتقاده لازم) للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به (نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري) قيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه (ويبطله ان معرفة الله تعالى واجبة اجمالاً) كما ذهب اليه الاشاعرة (أو عقلاً) كما ذهب اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها (ولاشئ من غير المقدور كذلك) أي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف (احتج) لهذا المذهب (بأنه) أي بأن ذلك اللازم المذكور (لو لم يكن حاصلاً) بالضرورة بل كان نظرياً يتوقف حصوله على النظر (كان العبد مكلفاً بحصيله) بنظره لينتج به الشرائع والاحكام التكليفية (وأنه) أي التكليف بحصيله (تكليف النافل لان من لا يعلم هذه الأمور) المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات (لا يعلم التكليف قطعاً) لهذه الأمور ولا يغيرها وإذا لم

(قوله ما يتوقف عليه الخ) إذا كان ما اعتقاده لازم للمكلف يشمل جميع الاعتقادات بل العمليات لان اعتقاد حقها لازم خصه بما يتوقف عليه التكليف فالمراد ما اعتقاده لازم للمكلف من حيث أنه مكلف فالحقبة للتأويل فيقول الي ما ذكره الشارح
(قوله نحو اثبات الصانع) أي نبوته وكذا الحال فيما سأتى والمراد بالصفات الصفات التي يتوقف عليها التكليف

(قوله ويبطله الخ) قدم الإبطال على الاحتجاج اشارة الى بطلانه بأي وجه يحتاج به عليه (قوله ان معرفة الله تعالى الخ) لا ينبغي ان يكون المسائل التي يتوقف عليها التكليف أعني وجوده وعلمه وقدرته وارساله الرسل ضرورية لا ينافي كون معرفة الله واجبة اجمالاً فلهذا يستثنى تلك المسائل عنها كما يفهم من احتجاجة بانه لو لم يكن ضرورياً كان العبد مكلفاً بحصيله فانه يشعر بانه على تقدير كونه ضرورياً ليس العبد مكلفاً بحصيله

(قوله حاصلاً بالضرورة) فالترديد بين الحصول بالضرورة وعدم الحصول به ولذا قيد الشارح النظرى بقوله يتوقف حصوله على النظر فاقبل ان الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم ان لا يتكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف وهم

(قوله لينتج به الشرائع الخ) بناء على ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب بوجوبه

والتفصيل فليس هناك الا ان تكون المادية غير ملحوظة قصداً أو تلاحظ قصداً وتسمية هذا القدر كيباً واعتباراته معرف ومعرف مما لا يرضى به أحد
(قوله لا يعلم التكليف قطعاً الخ) قيل ان الكلام في العلم المقرر بالحد المختار كما يشير اليه بقوله

التكليف أصلاً كان غافلاً وتكليف الناقل لا يجوز إجماعاً (والجواب أن الناقل) الذي لا يجوز تكليفه إجماعاً (من لا يسمع الخطاب) أصلاً كالصبي والمجنون (أو) يقيم ذلك ولكن (لم يقل له أنك مكلف) كالذي لم يلبثه دعوة نبي قطاً فن هذين غافلان عن تصور التكليف بالنتيجة عليه فلا تكليف على الأول اتفاقاً ولا على الثاني عندنا (لأن لا يعلم أنه مكلف) مع أنه خوطب بكونه مكلفاً حال ما كان فاهماً فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه (والا لم يكن الكفار مكلفين) إذ ليسوا مصدقين بالتكليف (ولأن) عطف على ما تقدم بحسب المعنى كأنه قيل ليس التصديق بالتكليف

(قوله أن الناقل الخ) يعني أن الناقل الذي حكم عليه بأنه لا يجوز تكليفه إجماعاً له فردان أحدهما متفق عليه والآخر يختلف فيه والإجماع على الحكم باعتبار عنوان الناقل لا يتناقض باختلاف في صدق على بعض الأشياء فلا يتناقض قيد الإجماع بقوله ولا على الثاني عندنا وما قيل إن المراد أن الناقل الذي لا يجوز تكليفه إجماعاً لا يخرج عن أحد المذكورين لأن كلا منهما لا يجوز تكليفه إجماعاً حتى يتنافى فلا يفتي وكذا إذا الحكم عليه بعدم الجواز إجماعاً ليس إلا الواحد - المميز فلا فائدة لنسب النوع الآخر إليه والحكم على سبيل الإيهام

(قوله فانه غافل الخ) أشار بذلك إلى أن الجواب بالترديد وحاصله أنه أن أريد بالعلم في قوله لا يعلم التكليف التصور يمنع الضمري أعمى قول لأن من لا يعلم هذه الأمور لا يعلم التكليف لأن تصور التكليف لا يتوقف على التصديق بالأمور المذكورة وإن أريد به التصديق بمنع الكبرى أعمى قوله وإذا لم يعلم التكليف أي لم يصدق به كان غافلاً كان الناقل من لا يفيقه أو لم يقل له أنك مكلف وإن أريد به التصديق باليقين كما هو اللازم من الحجة المختارة فائدة البحث أوسع لجواز أن يكون ظاناً بالتكليف أو مقبلاً به وإنما لم يبيد الشارح التصديق باليقين لأن الناقل في الاصطلاح هو الغافل عن التصور

(قوله عطف على ما تقدم الخ) فهو دليل ثان لقوله لأن لا يعلم أنه مكلف وحاصله أن اشتراطه يستلزم الدور فالجواب بأن مراد الجاحظ أن الموقوف عليه لوقوع التكليف وهو لا يتوقف على وقوع التكليف فلا دور كلام لا ماس له أصلاً

ولأن العلم بوقوع التكليف إلى آخره فيرد أنه لم لا يكفي الظن أو التقليد وأيضاً ضرورة الاستلزام الحصول فيلزم أن لا يكلف من لم يحصل له مبنيوقف عليه التكليف فإن قلت إذا كان الموقوف عليه ضرورياً يكفي التكليف النتيجة عليه قلت له عدم الاسماء حيثما تتأمل

(قوله والجواب أن الناقل الذي لا يجوز تكليفه إجماعاً الخ) فإن قلت قيد الإجماع متناقض لقوله ولا على الثاني عندنا لدلالته على عدم الإجماع في الثاني قلت المراد أن الناقل الذي لا يجوز تكليفه إجماعاً لا يخرج عن أحد المذكورين إلا أن كلا منهما لا يجوز تكليفه إجماعاً حتى يتناقض فتأمل

شرطاً في تحققه لكون الكفار مكلفين ولأن (العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه)
 فان العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه (فلو توقف وقوعه على العلم) والتصديق
 (به لزوم الدور) المذهب في الرابع في هذه المسئلة (ان الكل نظري) سواء كان تصوراً
 أو تصديداً مما يلزم اعتقاده أو لا يلزم (وهو مذهب بعض الجهمية) التاليفين لجمع بن صفوان
 الترمذي رئيس الجبرية (وبطله ما مر) من شهادة الوجدان بكون البعض ضرورياً ومن
 لزوم الدور أو التسلسل على تقدير كون الكل نظرياً (واحتجوا) على مذهبهم (بأن
 الضروري يمنع خلو النفس عنه وما من علم) تصوري أو تصديقي (إلا والنفس خالية عنه
 في مبدأ الفطرة ثم تحصل) لها علومها (بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط)
 كالأحاساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري

(قوله وبطله) أي كون الكل نظرياً بالعلم الذي مر في تحرير محل النزاع حيث قال في قضا
 مذاهب ضعيفة في هذه المسئلة فان فسر النظري بمعنى ما يتوقف على شيء كان خروباً عن محل النزاع
 (قوله بان الضروري النسخ) لان الضروري ما يلزم نفس الخلق لزوماً لا يبعد الى الانفكاك عنه
 سبيلاً والازوم هو استتاع الانفكاك ولم يهـروا ان المراد منه استتاع الانفكاك المقدور

(قوله فلو توقف وقوعه على العلم به لزوم الدور) قد يدفع الدور بان مدعي الجاحظ ومتبعيه هو
 ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بإمكان التكليف وهو لا يتوقف على الوقوع بل الامكان
 الذي ليس الوقوع شرطاً لثبوته فلا دور وانت خبير بان تطبيق عبارة الكتاب على هذا وان امكن
 بحمله على حذف المضاف في قوله لا يعلم التكليف أي لا يعلم امكان التكليف الا انه لا يتم حينئذ قوله
 لان من لا يعلم هذه الامور لا يعلم امكان التكليف لان العلم بإمكان التكليف لا يتوقف على تحقق
 التصديق بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل فتدبر

(قوله وبطله ما مر من شهادة الوجدان) فان قلت شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل
 انما كان في النظر الذي يحتاج الى النظر لافقياً يتناوله وغيره من التجريبات والوجدانيات وغيرها فلا يبطال
 بالشهادة ولزوم الدور والتسلسل على تقدير كون الكل نظرياً بالعلم الذي يظهر من الاحتجاج بتنوع
 قلت لعل الجهمية زعموا ان الكل نظري بالعلم المذكور فيما سبق المقابل لضروري توهم منهم ان
 الضروري مالا يتجدد النفس الى الانفكاك عنه سبيلاً وما من علم الا والنفس خالية عنه في مبدأ الفطرة فرد
 عليهم أولاً بان مدعاهم أعني نظرية الكل بالعلم المشهور يكذبه الوجدان وثانياً بان دليلهم لا يفيد ذلك
 وقد شال النزاع لنفني وان مرادهم بالضروري الذي قوه بالكلية لا يتوقف على امر أسلا وبالنظري
 الذي أئتموه ما يتوقف على شيء في الجلة فتأمل

(والجواب أن الضروري) المقابل للنظري (قد تخالو عنه النفس أما عند من يوقفه) كالمترلة والفلاسفة (على شرط) كالوجه والاحساس وغيرها (أو استعداد) به تقبل النفس ذلك العلم الضروري (فلقده) أي فقد ذلك للوقوف عليه من الشرط والاستعداد (وأما عندنا) يعني القائلين باستناد الأشياء كلها إلى اختياره تعالى ابتداء (فاذن لا يخلفه الله تعالى) في العبد (حيثما ثم يخلفه فيه بلا قدرة) من العبد متعلقة بذلك العلم (أو نظراً) منه يترتب عليه ذلك العلم عادة فيكون ضرورياً غير مقدور اذ لم يتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة

﴿ أثر صد الرابع في آيات العلوم الضرورية ﴾

أي بيان ثبوتها ونعقها والرد على منكرها ولا بد لنا من ذلك (إذ إليها انتهى) فن العلم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهي إليها وهي المبادئ الأولى ولولاها لم تحصل على علم أصلاً (وأنها تنقسم إلى الوجدانيات) وهي التي نجدناها إما بنفوسنا أو بالآيات الباطنة

(قوله أن الضروري المقابل للنظري) أي الضروري بالمعنى الأعم حاله مذكور لأن الضروري وإن كان بالمعنى الذي يرادف الديني أيضاً يمكن توقفه على شرط وليس هذا التبد احترازاً عن الضروري المقابل للكسبي إذ لا قائمة فيه لتلازمهما في الوجود عادة كما مر بل إشارة إلى تليل جواز الخلو وهو أن الضروري المقابل للنظري إنما يقتضي عدم توقفه على النظر لامتناع الخلو عنه وإلى أن خلاصة الجواب يرجع إلى التردد وهو أنه إن أريد بالضروري مالم ينظر فلا لسل امتناع الخلو عنه وإن أريد به معنى آخر فهو لا يقابل النظري فلا يلزم من انتفاء كون العلوم ضرورية بذلك المعنى كونها نظرية بالمعنى المتنازع فيه فلا يصح قوله فيكون الكل غير ضروري وهو المراد بالنظري

(قوله أي بيان ثبوتها ونعقها) ليس المراد تحققها في نفسها فقط بل حصولها في النفس وانصافها (قوله وأنها تنقسم إلخ) فتح الميزة عطف على آيات العلوم فهو كالتفسير له أي آيات أقسامها إلى أقسامها المذكورة وقوله أنها قليلة بكسر الميم جلة معترضة لبيان عدم التعرض لآياتها وكذلك قوله فهناك التسكان هما المدة معترضة لبيان سبب التعرض لآياتها والرد على منكرها

(قوله في آيات العلوم الضرورية) أي آيات أنواعها ولا بد من هذا لآيات لأن بعض المطالب منه إلى بعض معين منها والبعض الآخر إلى البعض الآخر فلا يكفي آيات مطلقة بل يحتاج إلى آيات أقسامها ليصح الاحتجاج في المطلوب مطلوب فلا بد أن هنا قد علم مما سبق من حيث بين أن الكل ليس ينظر على أن الآيات يجوز أن يكون من الثابت وهو إنما يحصل يدفع شبه الخصم

كلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا وألمنا وجوعنا وشبعنا (وأنها قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة) أى غير مملومة الاشتراك يقيناً (فلا تقوم حجة على الغير) فإن ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه (وإلى الحسنيات) أراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجريبات والتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحسنيات والمشاهدات (والبدهييات) أى الأوليات وما فى حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان أعنى الحسنيات والبدهييات هما العمدة فى العلوم وهما يقومان حجة على الغير أما البدهييات فعلى الاطلاق وأما الحسنيات فإذا ثبت الاشتراك فى أسبابها أعنى فيما يقتضيها من تجربة أو تواتر أو حدس

(قوله وأنها قليلة النفع) لا قاذها العلم لصاحب الوجدان

(قوله أى غير مملومة الاشتراك) صرف المتن عن ظاهره لأن غاية الامر عدم العلم بالاشتراك لانتفاء الاشتراك ثم عدم العلم أيضاً أكثرى والا فبعض الوجدانيات معلوم الاشتراك كلمنا بوجود ذواتنا ولذا يستدل بالوجدان فى بعض المطالب ولقلته وندوته لم يصرح بكونها حجة عند اشتراك الوجدان وأشار إليه بكلمة ربما وقال المصنف أنها قليلة النفع لقلّة مواد اشتراكها

(قوله والحسنيات) أدرجها فى الحسيات إما بناء على ما سيصرح به فيما بعد من أنه لا بد فى الحسنيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الحقيقى الحاصل بلا تخم كسب إلا أنه لما كان التمويل فيها على ذلك القياس عما يحصل للنفس بمجرد انقياس الحسنى من غير استعانة بالحس منها كالأصاحب النفس التدسية وإما بناء على أن المراد بما للحس مدخل فيها أعم من مدخلته فى جميع أنواعها أو بعضها

(قوله والحسنيات) قيل ادراج الحسنيات فى الحسيات التى للحس الظاهر مدخل فيها محل بحث لأن بعض الحسنيات بالنسبة إلى بعض الأشخاص نظرى باللبية إلى آخر مع أن النظريات إنما تحصل من مقدمات لا تدخل للحس فيها وبالجملة من له قوة قدسية يحصل له العلوم بالحس مع أنه لا دخل للحس فى بعض العلوم قطعاً والجواب أولاً أن الكلام فى الضروريات العامة والحدس العامة لا ويتقدم الحس عليه مثل الحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس وثانياً أن ما أدخلناه فى الحسيات من الحسنيات هو الذى للحس مدخل فيه والبعض الآخر مندرج فى البدهييات لأنه فى حكم الأوليات كالتقضايا الفطرية القياس فى أن العقل لا يحتاج إلى نظر فتأمل

(قوله أى الأوليات) وجه التفسير أن البدهى بمعنى الضرورى يتم الكلى ويكون فطرية القياس فى حكم الأوليات بناء على أن الوسط لما لم يفارق تصور الطرفين فكأنه لا احتياج هناك للعقل إلا إلى تصور الطرفين

(قوله وأما الحسنيات فإذا ثبت الاشتراك) قال الأستاذ المحقق قد اشتبه الكلام واضطرب هنها

أو مشاهدة (والثالث فيها فرق أربع حسب الاحتمالات) العقلية باعتبار قبولهما معاً ووردهما

(قوله أو مشاهدة) أى ادراك بأحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة ليعم الوهميات وهذا هو الحق فإن مشاهداتك ليست حجة على غيرك ما لم يكن له ذلك الشعور وإنما ترك هذا التقييد فيها سبباً ينافى بناء على ظهوره وذكره هنا وأما ما سيأتى من أن العدة من هذه المبادئ الأوليات ثم التضياف النظرية القياس ثم المشاهدات الخ فلا يقتضى أن تكون المشاهدات بجميع أقسامها عمدة حتى يلزم أن تكون الوجدانيات من العدة لكونها فيما منها سبباً إذا ذكر هنا أن الوجدانيات قليلة التثنع في العلوم وبما حررتك أدفع الشكوك التي غرست لبعض في هذا المقام
(قوله باعتبار قبولها الخ) وأما الاحتمالات العقلية باعتبار قبول بعض أحدهما مع الآخر أو بعضه فبعد عن الاعتبار لم يذهب إليه أحد

وقى المقصد السادس من المرصد السادس في بيان الضروريات وذلك أنه قال للمص هنا كما هو المشهور أن الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لا تقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على غير ما بها العدة في العلوم لكونها حجة على الغير أما بالبدييات فطلقاً وأما سائر الأقسام فإذا ثبت الاشتراك في الأسباب ولغائل أن يقول فإذا ثبت الاشتراك في الوجدان لم لا تقوم حجة على الغير فإن قلت الاشتراك في الوجدانيات مما لا يعلم قطعاً قلت كذا في غيره سبباً الحدسيات واعلم أن هذا إنما يرد على ما حل الشارح كلام المتن عليه حيث فسره قوله لأنها غير مشتركة بقوله أى غير معلومة الاشتراك يتبين ففهم منه أنه يجوز الاشتراك فيها وكذا قوله فإن ذلك الغير ربما لم يجد من يلحقه ما وجدناه وأما إذا حملناه على ظاهره وقتنا الوجداني ما يجده الإنسان من نفسه كجوهره وعطسه وأما ما يدركه من غيره مثل خوفه وغضبه فاما بالاستدلال بالآثار وأما من قبيل الوهميات فلا يرد الظاهر أن الحق هذا ولهذا صرح الامام وللمص بها غير مشتركة ويقولون في التمثيل كعلمنا بخوفنا وغضبنا ثم قال الشارح في ذلك المقصد اعلم أن العدة من هذه المبادئ الأوليات ثم التضياف النظرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات وأما التجربات والحدسيات والتواترات فهي وإن كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة على غيره إلا إذا شاركه في الأمور المتضمنة لها فلا يمكن أن يقع باحدها على سبيل التماثل هذا كلامه هناك وفيه أن ظاهره يقتضى أن تكون الوجدانيات من العدة وحجة مطلقاً لأدراجها في المشاهدات وإن تكون الحسيات حجة على الإطلاق لعددها إما في مقابلة ما شرط في الاشتراك في الأسباب مع تصريحه هنا بأنها أيضاً مشروطة بالاشتراك وجعل التجربات والحدسيات والتواترات هنا عمدة وحجة على الغير إذا ثبت الاشتراك في الأسباب وأخرجها هناك من العدة وصرح بأنه لا يمكن اقتناع الجاحدين بها وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجية على الغير بالتجربات والحدسيات فدفع الانتباه ورفع الاختلاف عن الكلام فينتقل إلى تكلف بعد بلوغ إلى هنا كلام الأستاذ وسيجيئنا زيادة تفصيل للمقام أن شاء الله تعالى
(قوله باعتبار قبولها معاً الخ) يريد أن حصر الاحتمالات العقلية في الأربع بهذا الاعتبار لا مطلقاً

مما وقبول احدهما دون الاخرى (الفرقة الاولى للتعرفون بهما وهم الاكثرون)
الظاهرون على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية
(الفرقة الثانية القادحون في الحسيات فقط) أي دون البهيميات (وهذا) القدح (ينسب
الى أفلاطون وأرسطو وبطلانيوس وجالينوس) صرح بهذه النسبة الأمام الرازي ولما كان
هذا القدح منهم مستمداً جداً أشار المصنف الى تأويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله
(ولعلمهم أرادوا) بقولهم ان الحسيات غير يقينية (أي جزم العقل) بالحسيات (ليس بمجرد
الحس بل) لا بد له (مع) الاحساس من (أمور تنضم اليه) أي الى الحس (فنضطره)
أي تلجئ تلك الأمور العقل (الى الجزم) بما جزم به من الحسيات (لا نعلم ما هي) أي
ما تلك الأمور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم (ومبني حصلت) لنا (وكيف حصلت)
فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه (وإلا) أي
وان لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التأويل (فاليها) أي الى الحسيات (تنتهي
علومهم) فيكون القدح الحقيقي فيها قدسا في علومهم التي يفتخرون بها وفلك لا يتصور من
له أدنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء علومهم اليها لأن العلم
الالهي المنسوب الى أفلاطون مبني على الاستدلال بأحوال المحسوسات المألومة بمعاونة
الحس وأكثر أصول العلم الطبيعي المنسوب الى أرسطو كالم بالسماء والمالم وبالكون
والفساد وبالأمار العلوية وبأحكام المادان والنبات والحيوان مأخوذ من الحس وعلم الارصاد
والهيئة المنسوب الى بطلانيوس مبني على الاحساس وأحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية
للمنسوب الى جالينوس مأخوذ من المحسوسات هذا وقد صرحوا بأن الأوليات انما تحصل
للبصيان باستمداد يحصل لقولهم من الاحساس بالجزئيات فالقدح في الحسيات يؤل الى

(قوله ليس بمجرد الحس) ولا لما وقع التلطف فيها

لوجود احتمالات اختر باعتبار قبول بعض أحدهما مع كل الآخر أو مع بعضه

(قوله ليس بمجرد الحس) ولا لما وقع التلطف في أحكام الحس قيل احتجاجهم المذكور بظواهره
لا يلائم حمله مدعاهم على هذه الإرادة

(قوله فالقدح في الحسيات يؤل الى القدح في البهيميات) يمكن ان يناقش فيه ان القدح في الحسيات
يعني ان الحس لا ينفك اليقين والتمدح فيها بهذا لا يؤل الى القدح في البهيميات لجواز ان يكون
الاحساس بالجزئيات والحكم عليها بطريق الفطن كافياً في الاستمداد في البهيميات

القدس في البدييات (قالوا لو اعتبر حكم المجلس فاما في الكلبيات) أي في القضايا الكلية (أو في الجزئيات) أي في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية (وكلاهما باطل اما الاول) وهو بطلان اعتبار حكمه في الكلبيات (فظاهر) لأن المجلس لا يدرك إلا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكه إياها بأسرها فليس له تعلق قطعا بأفرادها الماضية والمستقبل فلا يعطى حكماً كلياً على جميع أفرادها (سيما وقد ذهب المحققون الى أن الحكم في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج) في أحد الأزمنة الثلاثة (فقط بل عليها وعلى) جميع (الأفراد المتوهمه) الوجود في الخارج (أيضاً ولا شك أنه لا تعلق للحس بها) أي بالأفراد المتوهمه (البتة) فكيف يعطى حكماً متناولاً إياها والحاصل ان الحكم لا يعطى حكماً كلياً أصلاً لا حقيقياً ولا خارجياً فلا يتصور اعتبار حكمه في الكلبيات قطعا (وأما الثاني) وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات (فلأن حكم الحس في الجزئيات يخلط كثيراً) وإذا كان كذلك فحكمه في أي جزئي كان في معرض الخلط فلا يكون مقبولا معتبراً وإنما قلنا يخلط كثيراً (لوجوه الأول أنا نرى الصغير كبيراً كالنار الباردة في الظلمة) هذا إذا لم تكن بعيدة جداً والسبب فيه ان ما حولها من

(قوله في القضايا الكلية الخ) وكذا لم يكن اعتبارها في القضايا الجزئية والمهمة والطبيعية لان الحكم فيها إما على أمر لا يتعلق بالحس أو على أمر مخصوص يتعلق به فهو يشارك الشق الاول أو الثاني وأما لم يفسر الكلبيات والجزئيات بالمفاهيم الكلية والجزئية مع انه حينئذ يكون التزديد حاصراً رعاية للفظ في فان المناسب على هذا التفسير كلمة على واجراء للاجمال على وفق التفصيل بقوله أما الاول وأما الثاني فانه صريح في حمل الكلبيات على القضايا الكلية حيث قال لان الحكم في قولنا كل نار حارة الخ والجزئيات على الجزئيات الحقيقية حيث قال فلان حكم المجلس في الجزئيات الخ

(قوله أنا نرى الصغير كبيراً) لا يخفى في ان الرؤية البصرية لا تنمى الى التعميلين ويجعل الثاني سالاً لا يصح من حيث المعنى فلا يد من القول بالتضمن أي نرى الصغير ونحب كبيراً مثلاً وقس على ذلك ما سياتي

(قوله أي في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية) لا يخفى انه يبقى احتمالان آخران وهو ان يكون الحكم في القضية المهمة أو الجزئية المصدرية بلفظ البعض والظاهر انها تشارك في شق الاول في الفساد هذا والاولى ان لا يعمل الكلبيات والجزئيات منعا على القضايا (قوله لان الحس لا يدرك الخ) ولان حكمه لما كان يخلط في الجزئيات كثيراً كما ستبينه فلو فرض ادراكه لجميع الجزئيات حتى الأفراد المتوهمه أيضاً لم يكن حكمه الكلي حقيقياً

الهواء يستقي بضوئها والشماع البصرى المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة تفوقاً تامافلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضي بها المشابه بضوئه إياها فيذكرهما معاً جملة واحدة وبحسبهما ناراً وإذا كانت قريبة نفذ للشماع وامتازت النار عن الهواء المضي بمجاورتها فأدركها على ما هي عليه من الصغر وإذا كانت بعيدة جداً كانت كالكريات البعيدة التي ستعرف حالها (وكالمنية في الماء ترى كالاجاصة) وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشماع على هيئة مخروط مستدير رأسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغراً وكبراً بحسب صغر زاوية رأس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط

(قوله فيذكرهما معاً جملة) فالمدرك ههنا بخروج النار وما يشبهه فليس هذا من باب انتباه الشيء بثلثه على ما وهم فان معناه ان يعتقد مثل الشيء نفسه

(قوله على القول الاظهر) أى الاشهر بين الحكماء احتراز عن مذهب طائفة منهم وهو ان الشيء المنشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشماع البصرى ويصير ذلك آلة للابصار وعما ذهب اليه الامام من أنه اذا قيل المرئي الرائي على وجه مخصوص خلق افع الرؤية من غير انفصال شماع ولا انطباع صورة

(قوله بخروج الشماع) المتحقق أو المتوهم فاتهم متفقون على ان الرؤية بخروج الشماع على هيئة المخروط المستدير الا ان الرياضيين يقولون بان الخروج متحقق والرؤية بان اتصال الشماع بالمرئي من غير انطباع الصورة في الحدقة والعليين يقولون بان الخروج متوهم والرؤية بالانطباع وتصله فيها سياقى في بحث الادراك بالبصر

(قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط) سواء كانت الزاوية متحققة أو متوهمة والصورة منطبعة

(قوله فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المستقي بها) فالاقرب على هذا الرأي ان يجعل المثال المذكور من باب ظن الشيء بالشيء ذلك الذي وان جاز عدة من باب رؤية الصغير كبيراً أيضاً كما لا يخفى

(قوله على هيئة مخروط) المخروط شكل مجسم تحيط به دائرة هي قاعدته وسطح مستدير يقع منها على التعاضيف الى قطعة هي رأسه فان قلت اذا كان المرئي مستديراً فظاهر ان المخروط مستدير واما اذا كان مضطرباً فينبغي ان يكون المخروط أيضاً مضطرباً بناء على ان قائمته تنطبق على سطح المرئي قلت لا يجب ان تنطبق قاعدته على سطح المرئي بل هي تشتمل على سطح المرئي وعلى امور أخر غيره نعم المخروط الصغير الداخلة في المخروط الاول الحاصل من الخطوط الواصلة الى سطح المرئي يكون تابعا لسطح المرئي ان كان مضطرباً فقلع وان كان مستديراً فستدير

(قوله بحسب صغر زاوية رأس المخروط) كلامه يدل صريحاً على حدوث زاوية الرؤية عند الحدقة

الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف للتوسط بين الرائي والمرئي ومشابه التلظ والرفة فان فرض فيه تفاوت بأن يكون مثلاً ما يلي الرائي رقيقاً كالزهراء وما يلي المرئي غليظاً كالماء في مثالنا هذا فان تلك الخطوط تعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك التلظ ثم تصل الى طرفي المرئي فتكون زاوية رأس المخروط ههنا أكبر منها في الصورة الأولى مع كون المرئي شيئاً واحداً فيري في

عندها أولاً قبل كونه على هيئة المخروط المخصوص من الاسول الموضوعة للمنظر وقد برهن علي بعضهم وجهه من مسائل الفن وفيه تأمل

(قوله فان تلك الخطوط) أي التي على سطح المخروط وكذا الخطوط الداخلة فيه ما - وي السهم فانه ينفذ على الاستقامة في الشفاف التشابه وغير التشابه الا أن الخطوط الداخلة تتفاوت في الانعكاس بحسب القرب عن السهم وبمسدها عنه فعمل من ذلك ان الجزء الذي يقع عليه سهم المخروط على مقداره وما عده متفاوت في الصغر والكبر بحسب القرب والبعد منه

(قوله تعطفت وتميل) بقدر تباعدها من مطرحها حتى الاستقامة الى خلاف جهة السهم ان كان ما يلي المرئي أغلظ وإلى جهة السهم ان كان أرق وبسبب هذا تسير الزاوية عند الحدقة أوسع في الاول بصيرورة وزر أطول وأسبق في الثاني لقصر وزره مع انحاد ضاملي الزاوية فيهما لان الفروض عديم التفاوت في جميع التقادير بحسب القرب والبعد والا لكان من الصورة الثانية أغنى الخاتم القرب من العين الخ

وهو المشهور لكن لا يكتفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا يري شيء واحد شبيه لانطباع صورة في جليدي العينين بل لابد من تأدي الصورة الى ملتي المصبتين الخوفتين وإلى الحس المشترك لاي معنى انتظامها اليها اذا لا يجوز انتقال العرض بل بمعنى ان انطباعاً في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقي وفيصنأها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك كما ان مقابلة المبصر للباسرة نوجب استعداداً بفيض به صورة على الجليدية ولوجوب تأدي الصورة الى الملتقي قال في بيان سبب رؤية الواحد كثيراً وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من عازاة واحدة هي ملتصقة لان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقي كائن هذا بقي ههنا بحث وهو ان قوله رؤية الاشياء على القول الخ يشتر بان سياق كلامه على مذهب الرياضيين وحديث الزاوية انما يناسب مذهب الطبيعيين أغنى القول بالانطباع أو لا يري ان القائلين بخروج الخطوط الشعاعية انما بنوا تفاوت الرؤية على ما زعموا من ان ما بين الخطوط من المرئي ليس مدركاً وعكساً كان المرئي أبعد كان الانعراج فيها بين الخطوط أكثر فادرك من المرئي أقل فيري لذلك أصغر فان قالت ليس مراده خروج الشعاع حقيقة بل توهم ذلك اعانة على تصور مقدار الزاوية التي ترسم فيها صورة المرئي قلت لا يخفى على المتصف ان عبارة لا تساعد هذا المعنى فليتأمل

الصورة الثانية أكبر منه في الأولي كما يظهر من هذا الشكل
 فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفيها اذا
 كانت في الماء والزاوية التي بين الأولين أصغر من التي بين الآخرين فذلك تري في الماء
 أكبر منها في الهواء (واختام المقرب من العين يري كالحلقة الكبيرة) وذلك لسبب الزاوية
 التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وتر الزاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية
 التي ضلعاها أقصر كانت أكبر من الزاوية التي ضلعاها أطول (وبالعكس) أي تري الكبير
 صغيراً (كالاشياء البعيدة) وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان أبعد كانت
 الزاوية أصغر الى أن تقارب الخطوط الشعاعية جداً كأن بعضها منطبق على بعض فيري
 ذلك المرئي كأنه نقطة وبعد ذلك ينحني أثره فلا يري أصلاً (و) تري (الواحد كثيراً
 كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدي العينين) وذلك لأن النور البصري يمتد من الدماغ في
 عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدان وتصل كل واحدة منهما
 بواحدة من العينين فالمصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقت الخطوط الشعاعية على المرئي
 من عذازة واحدة هي ملتقاهما فيري واحداً فاذا انحرفتا أو انخرفت احدهما امتدت تلك

(قوله وبعد ذلك) أي بعد كونه كالنقطة ينحني أثره لغاية شيق الزاوية وصيرورته كالممدومة وليس
 ذلك اشارة الى التقارب جداً حتى يرد ان ما بعد التقارب جداً هو الانطباق ليستفاد منه ان انحاء
 الار بعد انحاء الزاوية مع انه ذكر في بحث الرؤية من الالهيات ان انحاء الار عند شيق الزاوية
 غاية التضيق وصيرورتها كالممدومة

(قوله فيري واحداً) لوقوع الشعاع الخارج من العينين على المرئي دفعة واحدة عند الرياضيين
 ولحصول صورة واحدة في للتلقي عند الطبعين والابصار اتما يتم بحصول الصورة فيه بل وفي الحس

(قوله فالزاوية التي ضلعاها أقصر الخ) هذا اتما يلزم اذا كان الضلعان متساويين واما اذا لم يكونا
 متساويين فيجوز ان تكون الزاوية متساوية أو أصغر وان كان ضلعاها أقصر
 (قوله وبعد ذلك ينحني أثره فلا يري أصلاً) الظاهر من سياق كلامه هنا ان انحاء الاثر وانتفاء
 الرؤية بالكلية عند انطباق بعض الخطوط الشعاعية على بعض وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه
 في بحث الرؤية من الالهيات ان انعدام الرؤية لغاية شيق الزاوية وكونها كالممدومة

(قوله تتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدان) يعني كثرة العدلين ظهر أحدهما على ظهر
 الآخر هذا مذهب جالينوس وقبل التلاق على سبيل التقاطع الصليبي

الخطوط الى المرئي من معاذتين فيرى لذلك اثنين (أو) نظرنا (الى الماء عند طلوعه) وكونه قريباً من الأفق (فأنا نراه) على التقديرين (قرين) أما على التقدير الأول فلما سروا ما على الثاني فلأن الشعاع البصرى ينفذ في الهواء الى قر السماء وينعكس من سطح الماء اليه أيضاً فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس (وكالاحول) أى الذي يقصد الحول تكلفاً (فانه يرى الواحد اثنين) بسبب وقوع الانحراف في المصبتين أو في احدهما وأما الأحول القطرى قلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على

المشترك لا بمجرد الانطباع في الجلبة والالرقى التى الواحد شيئين فيرى ذلك اثنين لعدم الشعاع من العينين على المرئى دفعة واحدة بل على التعاقب عند الرياضيين وبحصول الصورة في الوضعين من المتلقى لاجل المحاذتين عند الطبيعيين

(قوله فلان الشعاع الخ) يعنى ان القمر إذا كان قريباً من الافق يخرج الشعاع البصرى ملاصقاً لسطح الماء نافذاً الى الهواء فيرى ذلك الشعاع قر السماء بطريق النفوذ اليه وقر الماء بطريق انعكاس الشعاع اليه دفعة واحدة لقرهما فيرى لذلك قرين

(قوله وينعكس من سطح الماء) وذلك لان وضع قر السماء عن سطح الماء كوضع قر الماء ولذا قالوا لو رصد ارتفاع قر السماء بالآلة وانحطاط قر الماء بها في دائرة الارتفاع لوجد كل واحد منهما مساوياً للآخر وأما شرط كونه عند طلوعه مع انه كذلك عند كونه مرتفعاً لان ذبك القمرين انما يريان دفعة واحدة حال كونهما قريبين من الافق وأما عند تباعدهما فيرى أحدهما بعد الآخر بتتابع الحدة والالفت اليه

(قوله لاعتياده بالوقوف الخ) باستعمال الحاستين بالوضع الذي يقع الشعاع الخارج عنهما من معاذات

(قوله من معاذتين الخ) فلا يلتصق مؤداهما في الحس المشترك على موضع واحد بل موقع أحدهما حيثئذ غير موقع الآخر فيقتلان المرئى الى موضعين منه فيرى اثنين وفيه بحث فانه اذا كان قد اتمان جسام أحدهما على مسافة أذرع والثاني على مسافة ذراع مثلاً وكان الثاني بحيث لا يعجب الاول عن بصرنا فإذا نظرنا الى الاقرب وجعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كأننا لا ننظر الى غيره فأننا نراه في تلك الحالة واحداً ونرى الابعد اثنين واذا عكسنا انعكس القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ما ذكرنا في الصورة المذكورة ان يكون تركب المصبتين باقياً بحاله متزايلاً معاً وهذا غير مقول ولو بالنسبة الى شيئين (قوله أى الذي يقصد الحول تكلفاً) قيل غيشتد يكون مغنياً عن حديث القمى في القمر لان ذلك من سور الحول الجمل وأنت خير بان المقصود تكثير أمثله القلط فلا خير في التعميم بعد ذكر صورة منه ولا في ان يحمل على غيره من الصور

(قوله وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب) فيه بحث مشهور وهو ان الاعتياد بالوقوف على

الصواب (وبالعكس) أي ويرى الكثير واحداً (كالرعي إذا أخرج من مركزها إلى محيطها خطوط) كثيرة (متقاربة) في الوضع (بألوان مختلفة فأنها إذا دارت) سريعة جداً (رؤيت) تلك الألوان الكثيرة (كاللون الواحد المتخرج) المؤلف (منها) والسبب في ذلك أن ما أدركه الحس الظاهر يتأدي أولاً إلى الحس المشترك ثم إلى الخيال فإذا أدرك البصر مثلاً لوناً وانتقل منه بسرعة إلى لون آخر كان أثر اللون الأول باقياً في المشترك عند

واحدة فيري واحداً أما إذا لم يستعمل الحاستين على ذلك الوضع بل على وضع يمتاده من لاحول له يرى الواحد اثنين ولذا قال الشارح رحمه الله قلنا

(قوله أن ما أدركه الحس الظاهر) سواء كان الإدراك باتصال الشماع أو بالانطباع

(قوله يتأدي) ليس المراد بالتأدي الانتقال لاستعانة على الصورة بل الحصول فيه بعد الحصول بالحس الظاهر

(قوله ثم إلى الخيال) ذكره استطراداً ولا مدخل له في اللفظ

الصواب لا يدل على أنه يرى الواحد واحداً فربما يراه اثنين لكن بإعتاده المذكور يحزم بأن ما يراه اثنين واحد وقد يجاب بأن الإدراكات تتوقف على التثبات النفس فأنما رأى الواحد اثنين وعلم أن الواقع ليس كذلك يعرض عن إحدى الصورتين ولا يلتفت إليها فلا يحصل بسببه إدراك الواحد اثنين فلا يخفى أن سبب الغلط موجود فكيف لا يغلط ويؤيده ما قيل أن ما يقع عليه شماع البصر قريب من نصف كرة العالم وعند الالتفات إلى نقطة لا يدرك إلا تلك النقطة وانت خبير بأن اعتقاد أن الواقع ليس كذلك متحقق في الأحوال الجسلى أيضاً بل هو فيه أظهر فبينى أن لا يرى الواحد اثنين أيضاً وتحقيق مراد الشارح عندى أن الأحوال الفطرى ربما يحرف المعبئين من الموضع الخلقى بالنسبة إليه فيجد الوضع الخلقى بالنسبة إلى نوعه إذا انحرف المتحرف قد يؤدي إلى الاستقامة فعنى كلامه أن الأحوال الفطرى لما كان واقعاً على خطأ حكمه يقتضى حله حال كونه على الوضع الطبيعى بالنسبة إلى شخصه يحرف المعبئين طالباً لادراكه بوجه آخر مغايراً لما أدركه أولاً فيجد الاستقامة وهذا الوجدان سار ملكة له لا يعتاده بالوقوف على الصواب وكيفيته لا يرى أنه إذا نظر إلى شيء يعتبر وضعه في النظر فأنه من هو كأنه ينظر بمؤخر عينيه ومنهم من ينظر بوجه آخر على حسب وجد أنه الاستقامة وبه يظهر أن قلنا في عبارة الشرح ليس للتفي الصرف وأن كان قد يستعمل لذلك كما صرح به أبو علي فأمل فانه دقيق وإن غفل عنه الناظرين كلهم

(قوله ثم إلى الخيال) هذا بما لا دخل له في أصل المقصود وإنما المراد من ذكره بيان أن أولية

التأدي إلى الحس المشترك بالنسبة إلى التأدي إلى الخيال لا الحس الظاهر

إدراك اللون الثاني ووصول أثره إليه فيمتزج الأثران هناك فتراهما النفس لا امتزاج أثرهما
ممتزجين ولا تقدر على تمييز أحدهما عن الآخر وأيضاً لما وقع الشعاع البصري على تلك
الألوان بأسرها في زمان قليل جداً لم تتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فذلك وأنها
ممتزجة (و) نرى (الممدوم) موجوداً كالسراب) قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فأن
السراب ليس معدوماً مطلقاً بل هو شيء يترأى للبصر بسبب ترجيح الشعاع البصري
للمعكس من أرض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء (وما يريه صاحب خفة

(قوله وأيضاً الخ) الوجه الأول مبنى على الامتزاج في الحس المشترك والثاني على الامتزاج

في الباصرة

(قوله قبل هذا الخ) اعترض على المصنف بأن السراب ليس بما ذكره لأن السراب ليس معدوماً
مطلقاً أي باعتبار ذاته وباعتبار مأخذه بل مأخذه هو الشعاع المترجع موجود إلا أنه اشتبه عند الناظر
بالماء بسبب تشابهه به فيكون من اشتباه الشيء بمثله ولغدي أن في السراب غلطين أحدهما رؤية نفسه
فأنه أمر غيبي وليس في الخارج إلا الشعاع المترجع وسبب تخيله ترجحه كما اعترف به صاحب التلبي
فهو ممدوم من حيث ذاته ويحسب الناظر أنه موجود وهو الذي قصده المصنف ولذا لم يقل كالسراب
يرى ماء وأنياه رؤية ماء وهذا ما ذكره صاحب التلبي وهو من اشتباه تخيله بخيله مثله إذ ليس
شيء من الهباء والماء موجوداً ولك أن تقول معنى كلام المصنف كالسراب كما في السراب فأنه يرى
الماء الممدوم موجوداً

(قوله يترأى للبصر بسبب ترجيح الخ) الترجيح برأى المبهوتين والجميعين الاضطراب والحركة
وتحقيقه أن الخطوط الشعاعية لما وصلت إلى سطوح الاجزاء المقلية التي في الأرض السبخة انعكست
مترجعة لأن الشعاع للانعكس يكون مترجعا كشمع الشمس المنعكس من الماء على الجدار ولما كان
زوايا الشعاع صغيرة ملاسقة بالأرض لكون زوايا بقدر قامة الراي تكون زوايا الانعكاس أيضاً كذلك
لوجوب التساوي بين زوايا الشعاع والانعكاس والشعاع المترجع للملاصق بالأرض يرى كلامه الجاري
على الأرض لمشايبته له في العماقة والبيان

(قوله من باب اشتباه الشيء بمثله) كأن القائل بهذا يريد الاعتراض على المنص بأنه كان ينبغي أن
يذكر هذه الصورة في الوجه الثاني من وجوه أغلاط الحس ويمكن أن يقال إنما لم يذكرها هناك لأنه
لامتلية في نفس الامر لاختلاف الحقيقة ولما أطلق الممدوم فهين لأن الماء ممدوم في نفس الامر وإن
وجد شيء يترأى للبصر

اليد والشعبة) مما لا وجود له في الخارج أصلاً وسببه عدم تميز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه وإما بسبب إقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف تلك الأعمال (وتاخذ انزول القطرة) فان القطرة اذا نزلت سريعاً يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعاً (والدائرة لادارة الشعلة بسرعة) فلها اذا أدبرت بسرعة شديدة يري هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا أدرك القطرة أو الشعلة في موضع وأداها الى الحس المشترك ثم أدركها في موضع آخر قبل أن يزول أثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الأول فيرى كأمراً متداً ما على الاستقامة أو الاستدارة وأيضاً لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جداً كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطاً مستقيماً أو دائرة

(قوله والشعبة) الشعبة والشعوة خفة في اليد بمعنى واحد كالسر يري الشيء بغير ما عليه كذا في القاموس وفي شمس العلوم قال الخليل الشعوة ليست من كلام أهل البادية
(قوله مما لا وجود له في الخارج أصلاً) لا ذاتاً ولا مأخذاً ولذا ينبغي الناظرين منه لظهوره عما ينتظرونه والراداة لا وجود له في المكان الذي روي فيه لانه لا وجود له مطلقاً فلا يرد انه اذا كان سببه عدم التمييز بين الشيء وما يشبهه بسبب سرعة الحركة كان كل منهما موجوداً ونحقيقه ما ذكره الامام في التفسير الكبير ان الشعب الحاذق يظهر عمل شيء ويشغل اذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشيء والتحديث نحوه عمل شيئاً آخر عملاً بسرعة فبق هذا العمل خفياً لتعاون الشئيين اشتغالهم بالأمر الأول وسرعة الايمان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فينتعجبون منه ولو انه سكنت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد أن يعمل ولم تحرك النفوس والأوهام الى غير ما يريد إخراجها لفظن الناظرين لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان الشعب يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ بالعيون الى غير الجهة التي يجتال وكلما كان أخذه العيون والخواطر وجذب لها الى ماسوى مقصوده أقوى كان أحق في عمله انتهى وبهذا ظهر ان بيان الشارح لسبب قاصر فانه اما يجري في صورة يكون الانتقال الى المتأخر دون الخالف

(قوله ان البصر الخ) يعني ان الحركة ليست بمبصرة بالذات بل ينتزعها الوهم عن الشيء للبصر أو الملموس بتوسط اختلاف أوضاعه بالقياس الى غيره فاذا كان تفسير الاوضاع مستفاداً من الاحساس حكمت النفس بالحركة وإلا فلا

(قوله واما بسبب الخ) للفرق بين الصورتين ان في الأولى يري ما يري في مكان غير الاول وفي الثانية يري في المكان الاول

(و) نرى (المتحرك ساكناً وبالعكس) أى ونرى الساكن متحركاً (كالظل يرى ساكناً) وسببه ان البصر اذا أدرك الشيء فى موضع عاذاً كشيء يمد ما أدركه فى موضع آخر عاذاً لذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة فى غاية القلة لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذتين وحكمت بالسكون (وهو متحرك) أبداً لأن الشمس متحركة دائماً اما ارتفاعاً او انحطاطاً فلا بد أن يتحرك الظل انتقاصاً أو ازدياداً فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركاً فلنا المقصود انه يرى على جالة واحدة ولا يحس بازدياده وانتقاصه مع أنه لا يخلو عن أحدهما قطعاً (وكراكب السفينة) المتحركة (براهها ساكنة و) يرى (الشط) الساكن (متحركاً) وذلك لأنه لا لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل عاذاً له لاجزاء الشط مع تحيله السكون فى نفسه وفي السفينة حسب الشط متحركاً (و) نرى (المتحرك الى جهة متحركاً الى خلافها كالقمر) نراه (سائراً الى التيم حين يسير التيم اليه) فان القمر يتحرك بحركة الفلك من المشرق الى المغرب أبداً فاذا كان بيننا وبينه قيم غير سائر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا فى جزء من أجزاء ذلك التيم فاذا فرضنا حركة التيم من المشرق الى

(عبد الحكيم)

(قوله الثالث مرتبة من مراتب الخ) فان النور التام بالمضى لذاته بسى ضوءاً والتام بالمضى بقدره بسى ظلاً

(قوله للمقصود انه الخ) يعنى ليس المراد بالسكون والحركة الثقل وعدمها بل التغير وعدم التغير فالمنى ان الظل يرى غير متغير وجوداً وعدساً فى اجزاء ما وقع عليه وهو فى الواقع متغير بالوجود والعدم بسبب حركة الشمس وتبدل عاذاً ما وقع عليه بها وهذا مع ظهوره قد خفى على بعض الناظرين وزل فيه قدمه

(قوله مع تحيله السكون الخ) لعدم تبدل الأوضاع بينهما وأما تبدل أوضاعها بالنسبة الى الماء فلا يحس به أيضاً لتناهى اجزاء الماء وانما يحس التبدل بالقياس الى الشط فيحسبه متحركاً بخلاف وراكب القرس فانه يحس بتبدل أوضاعه بالقياس الى القرس بالحركة التسمية ويحس بتبدل أوضاع القرس بالقياس الى الأرض لعدم تشابه اجزائه وإذا لم عرض له الفعلة بسبب فكر قلبه فى شيء أو تكلف الفعلة بسبب ان الأرض متحركة الى خلاف جهة حركة القرس

(قوله فاذا فرضنا الخ) فرض حركة التيم الى جهة حركة القمر ليظهر غلط الحس بظهوراً تاماً بخلاف ما اذا فرض حركته مخالفة لحركة القمر في الجهة فانه يظهر حركة القمر فيه أسرع من حركته

للمغرب أيضا كانت هذه الحركة تقرب النجم منا أسرع في الرؤية من حركة القمر لبعده عنا
 فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه قريبا من القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر
 له ساذاه بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من النجم فيتحيل ان القمر يحركته الى المشرق
 قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة للمسافة (واذا تحركنا الى جهة رأيناها) أى القمر (متحركا
 اليها) ان كان هناك نجم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير بالنسبة الى أجزاء
 النجم ويقع بيننا وبينه أجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتحيل أن القمر تحرك الى
 تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك النجم (وان تحرك) القمر (الى خلافها) كما اذا كان حركتنا نحو
 المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب (و) ترى (الشجر) المستقيم (على الشط متكسا)
 في الماء وذلك لأن الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه
 على هيئة أوتار الآلة الحداياه المسماة في الفارسية بمجنك فاذا كان الشجر على الطرف الآخر
 من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع أقرب من الرائي والى ماتحت رأسه

في المصور لكن الغلط في هذا الاعتبار أخفى من الغلط في الاعتبار الاول
 (قوله أسرع في الرؤية) وان كان في الواقع حركة القمر أسرع منه بانعكاسه لانحس
 (قوله فيتحيل ان القمر الخ) بناء على تبدل الوضع بينه وبين النجم واشتغال الحس بالقمر لكونه
 اقرب من النجم فيسبب تغير الوضع اليه فيحسبه متحركا فقد اشتبه على البصر حركة النجم بحركة القمر
 (قوله الى جهة) أي مغايرة لجهة حركة القمر سواء كانت مقابلة لها كما اذا تحركنا نحو المشرق أولا
 كما اذا تحركنا الى جهة الشمال أو الجنوب ثم اذا كانت هذه الحركة سريعة ثبتت حركة القمر سريعة
 واذا كانت بطيئة فبطيئة

(قوله اذا كان هناك نجم) إما متحرك أو غير متحرك الى خلاف جهة حركتنا أما اذا كان متحركا
 الى جهة حركتنا فلا يمرض هذا التلطل لعدم وقوع اجزاء النجم بينه وبيننا على التعاقب في جهة حركتنا
 (قوله فيتحيل الخ) لانه تبدل وضع النجم بسبب حركتنا ونسب التبدل الى القمر بناء على اشتغال
 الحس به

(قوله و ترى الخ) هذا اذا كانت رؤية الشجر بتوسط الماء
 (قوله انما تنعكس الخ) لوجوب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس وقد بينه الشارح في بحث الابصار

(قوله وقد نفذ الشعاع في جزء آخر) أي غير ملاق للجزء الاول والا لم يقع بين الجزئين المذكورين
 قطعة من النجم وانما لم يصرح بذلك لظهور ان رؤية حركة القمر لا يكون الا في هذه الصورة

من موضع أبعد منه وهكذا وإذا كان الشجر على طرف الرائي كان الأمر في الانعكاس على عكس ما ذكر ألا ترى أنك إذا سترت سطح الماء من جانبك ستر عنك رأس الشجر في الصورة الأولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأس الشجر أطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة إلى مادونه ويكون ما هو أقرب منه أطول مما هو أبعد منه على الترتيب حتى يكون أقصرها هو المنعكس إلى قاعدة الشجر ثم إن النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء ولا نفوذ هناك إذ ربما لا يكون الماء عميقاً بقدر طول الشجر فتحسب لذلك أن رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء لكون الشعاع المنعكس إليه أطول وكذا الحال في باقي الأجزاء على الترتيب فتراه كأنه منعكس تحت سطح الماء (و) نرى الوجه طويلاً وعريضاً ومموجاً بحسب اختلاف شكل المرأة إذا فرض المرأة كمنصف قالب أسطوانة مستديرة فإن نظر إليها بحيث يكون طولها محاذياً لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلاً بقدر طول لهليل العرض وذلك لأن الأشعة للمنكسة حينئذ إلى طول الوجه أما تنعكس من سطح مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طولاً بمحاله والمنكسة إلى عرضه أما

(قوله كان الأمر الخ) أي في الانعكاس بأن ينعكس إلى رأس الشجر من موضع أبعد من الرائي وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه لوجوب تساوي الزاويتين وأما الشجر فيرى على الانعكاس كما في الصورة الأولى سواء كان الرائي قريباً من الشجر أو متصلاً به كما يرى نفسه منعكساً لكون الخط الشعاعي المنعكس إلى رأسه من موضع أبعد وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه (قوله طويلاً بقدر طول) فمعي قوله ترى الوجه طويلاً أذا زراه فتحسبه طويلاً بما هو عليه بسبب قصر عرضه وعريضاً عما هو عليه بواسطة قصر طول (قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه) أي مساو لما يجب في رؤية الطول وإن كان أقصر في

(قوله على عكس ما ذكر) يعني أنه ينعكس إلى رأس الشجرة من موضع أبعد من الرائي وإلى ما تحت رأسه من موضع أقرب منه ويبنى أن يعلم أن القرب والبعد إنما هو بالنسبة إلى قدم الرائي لا عينه فالك إذا حدثت ظهرك وقربت عينك من الماء فلا شك أن الموضع الذي ينعكس منه الشعاع إلى رأس الشجر الذي في جانبك قد يكون أقرب إلى عينك وهو ظاهر بالتخيل

(قوله من خط مستقيم مساو لطول الوجه) فيه اعتراض قوى مشهور وهو أن الحكم بمساواة الخط المنعكس من طول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس إلا من خط أقصر من طول الوجه

تتمكس من خط منحني مساو لمرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحنى أصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيماً فيرى عرض الوجه أقل مما هو عليه وإن نظر إليها

المقدار منه اذ لو انعكس من خط أقصر مما يجب في رؤية طول الوجه لم يكن طول الوجه بتمامه مرئياً والكلام في رؤية الوجه بتمامه طولاً ومرضاً فنقد الانعكاس بوج الخطان الخارجيان من طرفي ذلك الخط بحيث تكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع ويتمان على طول الوجه بتمامه فاقيل ان ههنا اعتراضاً قوياً مشهوراً وهو أن الحكم بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بمصحح بل ليس الانعكاس الا من خط أقصر من طول الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخليد الصحيح وقام عليه البرهان والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تتمكس الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي سادة أيضاً فيلزم أن يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه متمكساً الى شيء خارج من الوجه والا لم تكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع فلا يكون الطول مرئياً توهم محض منشأه عدم التدبير وحمل المساواة على المساواة في المقدار

وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهم اذا وصل الى سطح المرآة لا تكون قائمة عليه كما يشهد به التخليد الصحيح وإن كان مبرحنا عليه في موضعه والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما تتمكس الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي سادة أيضاً فيلزم أن يكون الخط المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه الى شيء خارج من الوجه والا لم تكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وأنه ياطل بالبرهان وينتشر اليه في موقف الجوهر ومن توهم ان المرآة اذا كانت مقابلة للوجه تكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العينين قائمة على سطح المرآة متمكة على أنفسها من خط مساو لطول الوجه فنقد سعي لان تلك الخطوط لو انعكست على أنفسها لم تكن واصله الا الى الحدقة فيلزم ان لا يرى غيرها وأيضاً فان تلك الخطوط غير السهم ليست قائمة على سطح المرآة بل مائلة الى أحد أطرافها فلا تكون متمكة على أنفسها بل المتمكة على أنفسها انما هي الخطوط القائمة على المرآة بحيث لا يكون فيه ميل الى جانب أحداً لم الشمس اذا كانت قريبة من الافق جداً ودخل شعاعها من كوة البيت ووقع على مقبيل في جدار مقابل للكوة بحيث يكون قائماً على سطح المقبيل تتمكس تلك الخطوط الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة على مقبيل على أنفسها لان تلك الخطوط متوازية تخرجها سطح مساو للكوة فتكون تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنمكة على أنفسها بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المرآة فان تخرج الخطوط فيها سطح صغير جداً لا يقرب من سطح المرآة فكيف التساوي فلا تكون الخطوط الخارجة منها غير السهم قائمة على سطح المرآة وموازية للسهم فلا تكون متمكة على أنفسها وقد يجاب عن الاعتراض بأن ليس المراد بمساواة ذلك الخطوط لطول الوجه مساواته اياه في الامتداد بل المراد مساواته اياه في جمره كونه موقع الخطوط

بحيث يكون طولها محاذيا لمرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضة
 قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها موريا في محاذاة الوجه يرى الوجه
 معوجا واحد طرفيه أطول من الآخر لأن الانعكاس حينئذ من خط بعينه مستقيم وبعينه
 منحني بل نقول اذا كانت المرأة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى
 نائنا وبالجملة الاختلافات المتنوعة في أشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية *

(قوله لان الانعكاس الخ) وذلك لان المرأة المذكورة لا انحذاب في طولها اما الانحذاب في عرضها
 فاذا ساذى طول الوجه طولها يكون الانعكاس الى طول الوجه من خط مستقيم فقط واذا ساذى عرضها
 يكون الانعكاس اليه من خط منحني فقط واذا كان طولها موريا في محاذاة الوجه يكون بعض عرض
 المرأة محاذيا لطول الوجه فيكون الانعكاس اليه من خط بعينه مستقيم وهو ما ساذى طول الوجه من
 طول المرأة وبعضه منحني وهو ما ساذاه من عرض المرأة ويكون الانعكاس من خط صورته هكذا
 فيكون بعض طول الوجه مرئيا على حاله وهو ما ساذى طول وجهه وأقصى تما عليه بعضه
 زاوية انعكاس فيري معوجا وقيل المراد أنه قريب من استقامة لان فيه الانحناء بطريق الاستدارة لأنه
 مستقيم حقيقة وقيل مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحني فان في صورة التأريب وضعه
 خطوطا مستقيمة طولية وخطوطا عرضية مستديرة وخطوطا منحنية لا على الاستدارة التامة وكلا
 التوجيهين مع عدم مساعدتهما العبارة لافادتها اتسام الخط الى البعض المستقيم والمنحني غير صحيح أما
 الأول فلان اللازم من كون الانعكاس من خط مستدير قريب من الاستقامة أن يرى طول الوجه
 صغيرا عما عليه لامعوجا وأما الثاني فلان الانعكاس على طول الوجه ليس من جميع تلك الخطوط المختلفة
 المتماثلة ومع ذلك لا يقتضى رؤية الوجه معوجا

الشاعية وفي بحث لان عرضها اذا كان محاذيا لطول الوجه يصدق ان يقال ان الاشعة المنعكسة الى طول
 الوجه تنعكس من خط مستقيم مساو لطول الوجه بل على المذكور فيلغى ان يرى طول الوجه بمحاله
 على ما يقتضيه مساق كلامه وقيل في الجواب ان المراد بالمساواة للمساواة الحسية فان الحس يشهد بان
 الصورة المشاهدة بالمرآة منطبقة فيها ومساوية للموضع الذي انعكس منه الشعاع البصري اليها وان كانت
 شهادته مردودة عند العقل لما سبق لكن في كفاية كل ما ذكر في حيز الجوابين في رؤية طول الوجه
 على ما هو عليه في نفس الامر على تقدير دون آخر كما يتبادر من كلامه نظر فليأمل

(قوله من خط بعينه مستقيم) أي كستيم والمقصود أنه قرب من الاستقامة لان فيه الانحناء
 بطريق الاستدارة في الجملة لانه مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها
 منحني فان في صورة التأريب وضعه خطوطا مستقيمة طولية وخطوطا مستديرة عرضية وخطوطا
 منحنية لا على الاستدارة التامة فتأمل

الوجه (الثاني) وهو الدال على غلط الحس في أحكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض (ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار) أي يكون شيء موجوداً مستمراً (عند تواردها) أي توارد الامثال (كما قوله أهل السنة في الالوان) من انها لا تتي آيين بل يحدنها الله تعالى حالا فخلا مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر (و) كما يقوله (النظام في الاجسام) من انها أيضا غير باقية بل متجددة آتافاً تامع ان الحس يحكم بخلافه وكذلك الحال في البيضات المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة (فقال الاحتمال) أي احتمال غلط الحس (في الشكل) أي في جميع أحكام الجزئيات هذا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يتناز كل منها عن غيره فينخيل الرأي ان هناك أمراً واحداً مستمراً الوجه (الثالث) وهو الدال على غلط الحس في تلك الأحكام بسبب عروض عارض من نوم أو مرض (الثم يرى في نومه ما يحزم به) في النوم (جزمه بما يراه في يقظته) ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلاً (وكذا للمبرسم) أي صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصبح خوفاً منها (بخاف في غيرها مثله) أي مثل ما ذكر فنهما من التلطف اذ يجوز أن يكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له أمر عارض لا أجله يري ما ليس بوجوده في الخارج موجوداً فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة أو للاشتغال بدفع المرض تفعل عن ضبط القوة التخيلية فتسلط على القوى فتتركب صوراً

(قوله أي صاحب البرسام) وهو ورم حبيب محل الدماغ اما كلها أو بعضها
(قوله مثله) أشار بذلك الى أن ما يراه الثم والمبرسم ليس سورة التلطف لعدم ادراك الحاسة فيه بل لمشاركته في الجزم بحال اليقظة والصحة يورث شبهة للتلطف فيها لكن لا يخفى أن هذا الوجه انما يدل على جواز وقوع التلطف في حال اليقظة والصحة لا على وقوعه والكلام فيه
(قوله للاستراحة) أي يدفع التعب الذي حصل للبدن في اليقظة بواسطة الحركات البدنية والنفسانية والامور المارسة له من خارج

(قوله بدفع المرض) ظاهر هذا الوجه يقتضي مشاهدة الصور الخيالية التي لا وجود لها في كل مرض فالوجه يحزم النفس عن ضبط التخيلية لتكون الورد في محال أو فيها يجاورها

(قوله يرى في نومه) فان قلت لا رؤية هنا حقيقة حتى يترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد

خيالية ترسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج بالاحساس حال اليقظة والصحة فقدرها النفس وشاهدها وتمتد أنها وردت عليها من الخارج لاعتيادها بذلك (لا يقال ذلك) أى غلط التثم والميرسم (بسبب لا يوجد) ذلك السبب (في حال اليقظة والصحة) قطعاً فلا يقع فيها الغلط أصلاً (لا تأتول انتهاء السبب للمعين لا يفيد) لجواز أن يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة من غير أن كان سبباً له في النوم والمرض (بل لا بد من حصر الأسباب) للتضييق للغلط حصراً عقلياً لا بتصوره له سبب خارج عنه (وبيان انتفاؤها) بأسرها (و) بيان (وجوب انتهاء السبب عند انتفاؤها وكل واحد من) هذه (الثلاثة) التي لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس (مما لو ثبت فبالنظر الدقيق) اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر أسباب الغلط وبيان انتفاؤها بأكملها مما لا سبيل اليه أصلاً (وانه) أى ثبوت كل واحد من الثلاثة بالنظر الدقيق (يفتي البداهة) أى الضرورة مما يتوقف على ثبوتها أعنى صحة الاحكام الحسية التي ادعيت أنها ضرورية وأيضاً لما توقف الجزم بالحكم الحسى على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولاً (والمعجب عن سمع هذا) الذى ذكرناه من أن انتهاء السبب للمعين لا يفيد بل لا بد من الأمور الثلاثة الى آخر ما قرأناه (ثم اشتغل) في الامثلة المذكورة (ببيان أسباب الغلط) المعينة وانتفاؤها في غيرها (وأعجب منه) أى من المعجب الذى أشرنا اليه (منع كون الحس حاكماً) بناء على ان الحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغيره على

(قوله لا يقال هذا الخ) السؤال والجواب عام ورود في جميع وجوه الغلط الا أنه خصهما بهذا الوجه لكون سبب الغلط في ظاهره معلوماً لكل أحد ثم ورودهما هنا هو بالنظر الى المتن وأما على ما بينه الشارح بقوله اذ يجوز أن يكون للالسان حالة الخ فلا ورود له فلو ترك الشارح البيان المذكور واكتفى على ما ذكره هنا بقوله لجواز أن يكون للغلط الخ لكان أنف (قوله تأليف الخ) قرر الحكم بما يشعر بكونه فعلاً رعاية لفظ الحاكم والمقصود أنه ادراك إلفة

المستدل أن الغلط فيما يرى في النوم غلط في رؤية الحس نفسها بل أن الجزء في الحالين واحد فلا يجد فيه تفاوتاً فلما ظهر الخطأ في الجزء الواقع في التام احتمل الجزء الواقع في اليقظة أن يكون خطأ أيضاً ولتأثيره ما يأتى من الاستدلال على عدم الوثوق بالبداهيات باحتيال التقبض في المعاديات فليعلم (قوله لا يقال ذلك الخ) الاعتراض وإن خص بضمية التثم والميرسم لكنه عام الورد بأن يقال كل غلط بسبب لا يوجد في غير صورة الغلط والجواب الجواب

وجه يمرض للزئف لثأته اما الصدق أو الكذب وذلك انما هو للمقل وليس من شأن الحس
التأليف الحكيم بل من شأنه الاحساس فقط فليس شئ من الاحكام محسوسا في ذاته
فم اذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك
الحس لذلك المحسوس وليس الحس حاكما (بل العقل) حاكم (بواسطة الحس) وانما كان
أعجب لانه يؤل الى نزاع لعقلي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطة فهذا المنع
بما لا يجدي نفعا أصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبدهييات ان الحكم في
المحسوسات انما هو للمقل أو أنبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرها دالة على غلط العقل
في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق التلط في الاحكام
التي يستقل العقل بها اذ لا شهادة لهم فلو تمت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البدييات
أيضا فتصير تلك الشبه متقوضة بها وهذه فائدة جلية مبنية على ان الحس ليس حاكما فان
أجاب عن النقض بان البدهية تنفي احتمال التلط فيما جازمت بها بنفسها قلنا فكذلك البدهية
تنفي احتمال التلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا أيضا وأما بيان الاسباب في
الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في هذه المغالط وإزالة ما عسى

وارتباط بين المدرجات بحيث يمرض لذلك المؤثر لذاته أي مع قطع النظر عما عداه حتى عن خصوصية
الطرفين من حيث أنه مدرك الصدق أي مطابقتها للارتباط الذي بينهما في الواقع في حد ذاته أو عدم
مطابقتها له

(قوله اذ لا شهادة لهم) فيه بحث لأن أنهم العقل في صور معاونة الحس انما جاء من جانب الحس
فليس متبعا في صورة الاستقلال حتى لا يصح حكمه في البدييات فلو قلنا بأن شهادة التهم لا تصح انما
هو في الشهادة الشرعية والتعبير بلفظ الشهادة تحيل على لانه من قبيل قضاء القاضي المبني على الشهادة
الكاذبة وعدم صحة قضاءه المبني على الشهادة الصادقة

(قوله وأما بيان الخ) لعل تعجب المستمع من اشتغاله بذلك لاجل اشتغاله بما لا يهيمه اذ لا دخل
له في الجواب لا لاجل أنه لا قاعدة فيه اذ لا يقول به عاقل فضلا عن فاشل

(قوله قلنا فكذلك البدهية تنفي التبع) قيل هذا انما يتم اذا لم تنفوت البديية والحق انها تنفوت
بحسب تصورات الاطراف كما اعتزفوا ففي الحيات لا كان تصور الطرفين بمعونة الحس وهو منهم قاصر
بذرة العقل عن الخزم بحقيقته بل يجوز أن يكون فيه سبب خفي كما في بياض الثلج مثلا بخلاف البديي
العقل نحو الأرومة زوج فان العقل لا يجهد في احتمالا لفردية

يشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمئنتها في سائر المحسوسات لانبات الاجسام الحسية
بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول
العقل الصريح يقتضيه ثم قال وأما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم فلناهم
لو أنبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكننا
لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليست علينا أن نجيب عن هذا
الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بداهة العقل من غير
تأمل في الاسباب وحصرها وانتفاءها وبيان امتناع حصول للسبب عند انتفاء الاسباب
وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق أو الجلي فظهر أنه لا تشنج على ذلك الناقد ومن تأمله
الوجه (الرابع) وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظمها بحسوسة وليست بحسوسة
بحقيقة (أنا نرى الثلج في غاية البياض مع أنه ليس بأبيض) أصلاً (فأنا اذا تأملناه هنا
أنه مركب من أجزاء شفافة) لالون لما وهي الأجزاء اللاتية الرشيبة (وقولهم سببه) أي
سبب أنا نراه أبيض (مداخلة الهواء) للضوء بالاشعة الفائضة من الأجرام الثيرة (للأجزاء
الشفافة) المتضجرة جداً (وتما كس الاضواء من سطوحها الصغار) بعضها الى بعض فان
الضوء المنعكس يرى كلون البياض ألا ترى أن الشمس اذا أشرفت على الماء وانعكس شعاعها

(قوله وليست بحسوسة حقيقة) بل المحسوس حقيقة ما يشبه وجه الضبط في الوجوه الأربعة
ان سبب الغلط اما أمر في الحاسة كضيق الزاوية وسعها والانحراف والاشتغال بشيء آخر وعدم تبدل
الوضع وهو الوجه الأول وفي الحاس وهو الوجه الثالث وفي المحسوس فاما المثال وهو الوجه الثاني
أو التشابه وهو الوجه الرابع وأما إيراد سراب في الوجه الأول فقد عرفت حاله
(قوله فاما اذا تأملنا الخ) اندفع بهذا ما قبله يجوز أن يكون سبب تخيله سبب حصوله فلا سلم أن
البياض ليس بموجود

(قوله الرابع أنا نرى الثلج في غاية البياض) فيه بحث لأنه من اشتباه الضوء التمعكس باللون
وكلاما مبسرا بالذات فظاها من قبيل السراب وقد عد في الوجه الأول اللهم إلا أن يقال فرق بين
الوجه الرابع والوجه الأول بأن الأول دال على غلط يعرفه المثال حال الغلط بخلاف الرابع فإنه
لا يعرف المثال فيه غلطه الا بعد التأمل والامعان ولهذا لا يعرفه المواد وبهذا الاعتبار أقرز الرابع
عن الأول وأما قوله نطفا محسوسة وليست بحسوسة فاعتبار أن اقون ليس محسوساً فيها ذكر من
السور مع أن المثال يظن أن فيه لونا محسوساً فلا محذور فيه أيضاً فأملم

منه الى الجدار يرى الجدار كأنه أبيض فاذا كثرت الانكاس بين الاجزاء الرشيّة جداً تخيل
 ما على سطوحها من الضوء، يائساً في التابة (من النمط الأول) أي من قبل بيان أسباب
 التلظ وقد عرفت أنه لا فائدة فيه على ما قرره (وأظهر منه) أي من التلج في الدلالة على
 غلط الحس (الزجاج المدقوق) دقاً ناعماً فإنه يرى أبيض ولا يبيض هناك (و) انما كان
 أظهر لانه (لم يحدث له مزاج يحدث) ذلك المزاج (البياض) للشروط به عندهم (فإن
 أجزاءه صلبة يابسة) ومتفقة في الصور والكيفيات (لا تفاعل بينها) لعدم الالتصاق
 واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطاً عندهم
 بالتفاعل وأما التلج ففيه أجزاء مائية وهوائية فجاز أن يتوهم فيها بينهما تفاعل (وأظهر منهما)
 في الدلالة على غلط الحس (موضع الشق من الزجاج المتخين الشفاف) فإنه يرى أبيض
 ولا يبيض هناك قطماً (اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء لمتقن) في ذلك الشق (وشيئ
 منهما غير ملون) أي ليس شيء منهما ملون وانما كان أظهر منهما اذ ليس هناك أجزاء
 متصرفة يتوهم تفاعلها (والجواب) عن شبه هذه الفقرة (ان مقتضاه) أي مقتضى ما ذكرتم
 من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات (أن لا يجوز العقل)

(قوله المشروط به عندهم) قائم ذهبوا الى أن المزاج شرط في حدوث الألوان ولا يحدث في البسائط
 (قوله مع كونه مشروطاً بالـ) على ما هو المذهب المشهور وان ذهب بعض الى أن التفاعل ليس
 بشرط بل مجرد الاجتماع في العناصر يوجب استمداد فيضان الكيفية المتوسطة التي هي لـزاج وان لم
 يكن بينهما تفاعل في الكيفيات.

(قوله وأما التلج الخ) بخلاف تفاعل الأجزاء الزجاجية مع الأجزاء الهوائية بعد ذلك فإنه مستبعد
 لكونها صلبة غير ملتصقة بالأجزاء الهوائية

(قوله مشروطاً بعدم التفاعل) قيل هذا بناء على المشهور والا فتم من ذهب الى أن التجاور
 بين الأجزاء المتصرفة جداً وتماسها على أوضاع معينة معد لا تخلع كفيها المتضادة وحصول كيفية متوسطة
 من المبدأ من غير تفاعل منها

(قوله اذ ليس هنا أجزاء متصرفة) وأما في الزجاج المدقوق ففيه تلك ولهذا قيل انها يسري فيها
 بعد ذلك الهواء ويحصل له مزاج آخر والصلابة غير مألوفة من التفاعل

(قوله أن لا يجوز العقل بمجرد) فإن قلت الجزم بياض التلج بما لا يسمع انكاره قلت الحق أن
 الحكم بياضه ظن قوي لا يخطر معه تقيض بلال لا يجوز

بحكم كل أو جزئي (بمجرد) أي بمجرد الحس والاحساس به اما في الكلّي فلمدم تعلق الحس بجميع الافراد واما في الجزئي فلأنه قد ينفط فيه (و) نحن (نقول به) فان جزم العقل ليس يحصل في الكلّيات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من أمور أخر توجب الجزم كما مر فاذا لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطأ هناك قائما (لا ان لا يوثق بجزمه) أي يجزم العقل (بما جزم به) من الاحكام الكلّية أو الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الأمور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع ان بدعيته شاهدة بصحة وانفاء النلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والناو حارة (وكونه محتملا) هو مرفوع عطفا على أن لا يوثق أي لا عدم الوثوق بجزمه وكون جزمه محتملا للنفط وتوهم كونه مجرورا أمهطوفا على بجزمه أي لا أن لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات بان تنضم فيه الى الحس أمور توجب الجزم باطل قطعا اذ لا فائدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملا للوجود ولا لعدم الوثوق بذلك الاحتمال (الفرقة الثالثة للقادحون في البديهيّات فقط) أي لا في الحسيّات فانهم معترفون بها (قالوا هي أضغف من الحسيّات لأنّها فرعها) وذلك

(قوله مع أن بدعيته الخ) فلا يحتاج في انفاء النلط فيما جزم به الى بيان الأمور الثلاثة المذكورة
(قوله أي لا عدم الوثوق الخ) أي ليس مقتضي ما ذكر عدم الوثوق بما جزم وليس مقتضاء كونه محتملا للنفط فيما جزم به

(قوله اذ لا فائدة الخ) اذ المقصود اثبات الجزم والوثوق به

(قوله أضغف من الحسيّات) يعني الضعف الذي في الحسيّات بناء على عروض النلط في بعضها موجود في البديهيّات لكونها فرعها مع الضعف الذي في بعضها كابدل عليه الشبهة الآتية فصفة التفضيل بمنه وما قيل أن أفل ههنا بمعنى ان صاحبه متباعد عن الخير في أصل الفعل متزايد في كاله لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه فيرد عليه لزوم استعمال أفل بدون الأمور الثلاثة وتقدر للتفضل عليه ههنا غير ظاهر

(قوله فلمدم تعلق الحس بجميع الافراد) قد أشرنا الى أن احتمال غلظه في الجزئي يستلزم احتمال غلظه في الكلّي لكن عنه مندوحة بما ذكر قلنا لم يذكره

(قوله قالوا هي أضغف من الحسيّات) فان قلت أفل التفضيل يدل على قولهم بضعف الحسيّات مع أنهم كانوا يطمئنون قطعا ولا يجوز التجريد عن المعنى التفضيلي لمكان الاقتران بمن قلت قد حققت في حاشية المطول ان أفل التفضيل قد قصد به أن صاحبه متباعد عن الخير في أصل الفعل متزايد الى

لأن الانسان في مبدأ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات
تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانترع منها صوراً كلية يحكم على بعضها ببعض ايجاباً أو سلباً
إما ببدئية عقله كما في البديهيات أو بمحاولة شئ آخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلولا
احساسه بالمحسوسات لم يكن له شئ من التصورات والتصديقات (ولذلك) قيل (من فقد
حساً فقد علماً) متعلقاً بذلك المحسوس ابتداءً أو بواسطة (كالا كنه) فانه لا يعرف حقائق

(قوله عن الادراكات كلها) فان نوقش باننا لانعلم خلوهم عن ادراك نفسه خص الادراكات بالجمولية
(قوله تنبه لمشاركات بينها الخ) يعني أن احساس الجزئيات شرط بتوقف عليه التنبه والانتراع
المذكوران فتكون البديهيات فرعا للحسيات ولكون المقصود هنا اثبات القرعية ترك الواو في قوله تنبه
وعطف الانتراع عليه وجعل المجموع جزءاً لقوله فاذا استعمل بخلاف ما وقع في حاشية المطالع بالواو
لان المقصود هناك بيان طريق حصول الادراكات الغير الحسية ومعنى قوله وانتراع الخ انه استعد لان
يفيض عليه من المبدأ التباين تلك الصور وحاصله أن بعد حصول الصور المحسوسة في الخيال اذا تنبه
النفس بنسبة القوة المتصرفه لما بين تلك الصور من الأمور التي بها المشتركة بينها والأمور التي بها
المباينة بينها في ضمن تلك الصور الجزئية استعدت لأن يفيض عليها من المبدأ التباين صور مجردة من
الافواق المادية والنوعاني القريبة فالتنبيه به هي تلك الصور والادراكات من حيث حصولها في ضمن
الصور الخيالية وللتناسل عليها الصور الكلية الحاصلة في ذاتها فتدبر قائم بما خفي على أقوام وقالوا بما لا
يرضى بهاءه الآذان الكريمة وان شئت تفصيله فارجع الى تعليقاتي على حواشي المطالع
(قوله فانه لا يعرف الخ) يعني أنه قاعد للعلوم التصورية والتصديقية المترتبة على احساس الجزئيات
فما قبله يجوز حصول الفرقان بمقاسمها والحكم باختلاف حقائقها بطريق آخر مما لا ورود له

كأله فيه لا بمعنى تفصيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في أصل الفعل وأنه المعنى الاوضح في الافاعل في
صفاته تعالى نحو الله أكبر وأمثاله فالمعنى هنا البديهيات متباعدة في النصف عن الحسيات متزايدة
فيه الى كاله

(قوله عن الادراكات كلها) لاشك في الحلو بالنسبة الى الادراكات الانطباعية ولما بالنسبة الى
العلم الحسوري فلا خلو لان علم النفس بذاتها عين ذاتها عند الفلاسفة ولا يعقل خلو الشئ عن نفسه
(قوله تنبه لمشاركات بينها ومباينات الخ) اعترض عليه بان الأمور المشتركة هي عين تلك الصور
فالتنبيه للمشاركات هو التنبيه لتلك الصور وانتراعها لا متبايرها ومقدم على انتراعها كما هو الظاهر من
المباراة والموافق لما ذكره في حواشيه على المطالع وأجيب بان لاراد من التنبيه للمشاركات هو الحالة
الاجالية المتعلقة بالأمور في تردد الاحساسات وملاحظة المشتركة للصورية الاجالية والمباينة لتلك من
غير تلخيص للاس المشترك والمباين وانتراع الصور هو تلخيص المعنى الجليسي أو التفصيلي أو غيرهما بحيث

الألوان ولا يحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه بجزئياتها (والمتين) فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا يحكم بمخالفتهما لساثر الذات واعترض بأنه ليس يلزم من ككون الاحساس شرطاً في حصول حكم عقل أن يكون الاحساس أقوى من الثقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس بأقوى منه (فلا يلزمنا) من قدحنا في البديهيات التي هي فرع (القدح في الحسيات) التي هي أصل لها ولم يرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتي يلزم من القدح في لازمها القدح فيها أو من حقيتها حقيقة لازمها (ولم في ذلك) أعنى القدح في البديهيات (شبهه

(قوله واعترض بأنه النع) هذا إما يرد لو جعل دليل الأضعفة مجرداً للفرعية بأن يقال البديهيات فرع الحيات وكل فرع فهو أضعف من الأصل ويكون قوله فلا يلزمنا معطوفاً على قوله هي أضعف من الحيات أما اذا جعل معطوفاً على قوله لانها فرعها ويكون المعنى أنها فرعها واذا كان فرعها فلا يلزم من القدح فيها القدح في الحيات بخلاف الحيات فان القدح فيها يوجب القدح في البديهيات فنكون أضعف من الحيات لم يرد الاعتراض كما لا يخفى

(قوله فان الاستعداد النع) السند ليس بجيد لأن الاستعداد والكمال ليسا من جنس واحد حتى يتصور بينهما التفاوت بالقوة والضعف بخلاف الاحساس والثقل

(قوله شرط) بمعنى ما يتوقف عليه الكمال سواء كان مجاملاً له أولاً لا ما يقابل المعد

(قوله ولم يرد) الظاهر اذا لم يرد لكونه تقييلاً لعدم القزوم الا أنه أورد في صورة الاعتراض اشارة الى الاعتناء بشأه بأنه فائدة مطلوبة في نفسه وان قطع النظر عن كونه تقييلاً (قوله لازمة لها كالنتيجة) أي لزوماً ذاتياً يمتنع انفكاكها عنها

يسدق على غير المحسوس بهذا الاحساس أيضاً

(قوله ولا يحكم باختلافها في الماهية) فان قلت يجوز حصول ذلك الحكم بطريق آخر غير الاحساس كال تقليد والتواتر وكذا الكلام في قوله ولا يحكم بمخالفتهما لساثر الذات قلت المدعي ان من قدحنا فقد قدح علماً متعلقاً بذلك الحس والتم المتعلق بالحس فيما نحن فيه هو الحكم الضروري البينق ذاً ليس بموجود في صورة التقليد وأما تجوز حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن ففيه أن المواتر يجب أن يستند الى المشاهدة والماهية غير مشاهدة فلا وجه لتجوز حصول الحكم باختلاف الألوان في الماهية بالتواتر فليتهم

(قوله واعترض عليه) والجواب بأن مرادهم من القوة السابق بحسب القات والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس أقوى من الثقل بهذا المعنى تصف لا يخفى من العبارة هذا وفي حمل الاستعداد

الاولى أجلى البديهيات) وأتوها في الجزم قولنا (الشيء إما أن يكون أو لا يكون) أعنى التردد بين الشيء والاثبات بهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (وأنه غير يقينى اما الاول) وهو كونه أجلى البديهيات وأقواها (فلأن المعترفين بها) أي بالبديهيات (يثبوتون لها بهذا) التردد بين الشيء والاثبات (وثلاثة أخرى توقف) تلك الثلاثة (عليه الاول) من تلك الثلاثة المتوقفة عليه قولنا (الكل أعظم من الجزء) أى وإن لم يكن أعظم منه (فالجزء الآخر معتبر) في الكل لانه جزء الكل (وليس بمعتبر) فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس أزيد منه فيجتمع الشيء والاثبات (الثانى) من تلك الثلاثة قولنا (الاشياء المساوية) في الكمية مثلاً (لشيء واحد متساوية) في الكمية (والا)

(قوله أعنى التردد التبع) أشار بالناية الى أن المراد بالكون واللاكون أهم من المحمول والرابعي كما يستفاد من بيان توقف القضايا الثلاثة والى أن الاتصال بينهما حقيق والمراد بالشيء والاثبات الاستثناء والتبوت لا الاشتراع والابتناء لهما يرتفعان عن الشك وفي ذلك رد لما في شرح المقاصد حين جمعه القول المذكور قسراً للترديد المذكور

(قوله الكل أعظم من الجزء) أى الكل المقداري أعظم من جزئه التقديرى (قوله مثلاً) لافتادة فيه لان المساواة واللامساواة عامة للكم لا توجد في غيره الا بالتبع ومقابل ان مسافتي الحركة السريعة والبطيئة غير متساويتين مع تساويهما لشيء واحد أعنى زمانها فلشأن عدم الفرق بين المساواة والانطباق فلان كلا من المسافة والحركة والزمان منطبق على الآخر بمعنى أنه يزيد بزيادة الآخر وينقص بنقصانه

شرطاً لحصول الكمال كلام ستطلع عليه في بحث العلة والمعلول (قوله الاشياء المساوية في الكمية مثلاً لشيء واحد) قيل مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع أنها متساويتان في الكمية لشيء واحد أعنى زمانها والجواب منع مساويتها لزمان الحركتين في الكمية سواء اعتبر المسافة جوهرأ أو عرضأ اذ لا مسأغ للمساواة العددية بحسب الاجزاء لعددها ولا للمساواة التقديرية لعدم المجازاة بين المسافة والزمان اما اذا جعلت المسافة جوهرأ فظاهر وأما اذا جعلت عرضأ فلاهم مقدار قار بخلاف الزمان لمهما طابقتان للزمان بمعنى أنه اذا اقترض جزء من الزمان اقترض جزء من المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم يمتنع كون المسافتين المذكورتين متساويتين أيضاً بمعنى أنه اذا اقترض جزء من احدهما اقترض جزء من الأخرى وإن تفاوتت الاجزاء القدرية في كل مرتبة بحسب المقدار

أي وإن لم تكن متساوية في الكمية (حقيقتها) في الكمية (واحدة) مساواتها لذلك الشيء (وليست واحدة) لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع أيضاً الشيء والاثبات قبل وعلى هاتين القدمتين يخرج أكثر مباحث الكم للتصل والتفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم أيضاً لكونه في الحقيقة راجعاً إلى البحث عن الكم للتصل (الثالث) من تلك الثلاث قولنا (الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين والا) أي وإن لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين (لم يتميز) ذلك الجسم الواحد (عن جسمين كذلك) أي كائنين في

(قوله لمساواتها الخ) والمساواة في الكمية هي الاتحاد فيها فتكون تلك الأشياء متحدة بها فهو استدلال بصدق المحدود على صدق الحد

(قوله أكثر مباحث الكم للتصل) أراد به المقدار بقرينة مقابلة الزمان والمراد بمباحثها مسائل الهندسة والحساب فإن تلك المقدمتين مما يصدر به كتب المعلمين لكونهم ممن مبادئها وغيرها مما يذكر في الحكمة كالخوارزمي من قبوله القسمة ووجود المعادلة وقبوله المساواة والمقارنة فإنها تتوقف على أن الكل أعظم من الجزء

(قوله وكثير من مباحث الزمان) مثله أثبات كونه كما لقبوله المساواة والمقارنة وأثبت كونه مقداراً لاسرع الحركات لأنه يتدر به كل الحركات فيكون مقداره الأسرعها لأن الأكبر يقدر بالأسفر دون العكس

(قوله والجسم) أي الطبيعي مثله قبول التخلخل والتكاثف والتمزق والتبدول وامتناع التداخل فإنها مبنية على أن الكل أعظم من الجزء في القدار

(قوله لكونه) أي الكثير من مباحثها راجعاً إلى البحث عن الكم للتصل مع قطع النظر عن خصوصية كونه زماناً أو جسماً طبيعياً وفيه دفع لاستبعاد تعلق تلك المقدمتين بمباحثها

(قوله حقيقتها في الكمية واحدة لمساواتها لذلك الشيء) في هذا التعليل شأبه المصادرة إذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية هو المساواة في الكمية والكلام في بيان استلزام مساواة الأشياء لشيء في الكمية تساويها فليأتكم

(قوله يخرج أكثر مباحث الكم للتصل) أراد بمباحث الكم للتصل مباحث الهندسة الباقية عن المقدار القار وبمباحث الكم للتفصل مباحث الحساب الباقية عن العدد فظهر وجه إيراد مباحث الزمان مقابل مباحث الكم للتفصل من أن الزمان من الكم للتصل لكنه غير قار بقي الكلام في إيراد مباحث الجسم مقابلها مع أن الظاهر أن المراد الجسم التعليمي وهو مقداره قار ولك أن تقول المراد بمباحث الكم للتصل مباحث الكلية فظهر وجه المقابلة في كليهما لأن المراد بمباحث خصوصيتها لكن

يبقى الكلام في عدم التمرس بمباحث خصوصيات الخط والسطح

آن واحد في مكانين (فالجسم الآخر معتبر) وجوده (وليس بمعتبر) اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه أنه موجود وممدوم مآ وقيل الاولى أن يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود أحد المثلين وعدمه واحداً ولما أمكن أن يقال ان كل عاقل يعلم بالبدئية حقيقة هذه القضايا الثلاث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي أوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بدسية أشار الى الجواب بقوله (وهذه الاستدلالات) التي ذكرناها (ملحوظة) للعقلاء (وان عجز اليمض عن تلخيصها) في التمييز عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للعجز الآخر أثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساوياً لثلاثين لكان مخالفاً لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم تكن عبارته ملخصة كما خلصناها لكن العبارة بالمعنى لا بالمعبرة وليس يلزم

(قوله وقيل الاولى الخ) لما كان يرد على ظاهر ما في المتن اننا لا نسلم عدم تميز الواحد الكائن في مكانين عن الجسمين الكائنين في مكانين لأن كل واحد من الجسمين متميز عن الآخر بتخصه بخلاف الجسم الواحد في مكانين ويندفع بان المراد لا يتميز الواحد من حيث أنه واحد عن الجسمين من حيث انهما جسمان أي اثنان فيؤول الى ما ذكره بقوله والأولى الا ان عبارته أصرح فتكون أولى (قوله لكان الواحد اثنين) لأن المفروض انه واحد وقد حصل في مكانين فيكون اثنين فاللازمة ضرورة والمناقشة باننا لا نسلم ذلك لأنه موقوف على عدم جواز حصول الواحد في مكانين متباينة

(قوله فالجسم الآخر معتبر وجوده) أي الجسم الآخر من ذبك الجسمين الكائنين في مكانين (قوله وقيل الأولى الخ) قيل وجه الاولوية ان عدم التميز عند الناظر في نفس الأمر ممنوع لأنه موجود بوجود واحد وتخص واحد بخلاف الجسمين الموجودين المتخصصين وعدم التميز عند الناظر غير مفيد كيف وهو اما يفيد احتمال اجتماع الشيء والاثبات لا اجتماعها بالفعل وانما قال قيل لأن مراد المس بعدم التميز انه يكون بحسب نفس الأمر جسمين فيبقى المناقشة في العبارة وقيل وجه الاولوية خلوه عما لا حاجة اليه من ضم حديث الجسمين واعتبار اجتماع الشيء والاثبات فيه (قوله لكان الواحد اثنين) ان قلت لا نسلم ذلك فانه موقوف على عدم جواز كون الشيء الواحد في آن في مكانين وهو أول المسألة قلت لا ينبغي ان الملازمة ضرورية

(قوله وليس يلزم) قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن ينبغي هذا التوقف بذاتها بمعنى أوليتها لأن الاولى هو الذي يحصل بمجرد الالتفات وتصور الطرفين من غير توقف على شيء آخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك الحجج كونها من القضايا القطرية التي لا يسوغ التسليم بمد ادعاء الاولوية فيها ان المراد عدم توقفها على قياس ملخص كما في تلك القضايا فتأمل

من توقفها على هذه المحجج كونها نظرية لجواز كون المحجج ملحوظة بلا تجشم كسب جديد وتعمل فكر فتأمل لكن بقي هنائي وهو ان هذه الاستدلالات أخني من تلك القضايا بلا شبهة والحجة تجب ان تكون أبين من الدعوى قالوا قد دلالح أن أجلي البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء باول الاوائل (وأما الثاني) أغني كونه غير يقيني (فلوجوه) أربعة (الاول أنه) أي هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء إما أن يكون أولاً يكون (يتوقف على تصور المعلوم) الذي هو مفهوم قولنا لا يكون ضرورة توقف التصديق

(قوله لجواز كون المحجج الخ) ولا يلزم منه كونها من القضايا النظرية القياس لأن تلك المحجج المترتبة ليست لانياتها بل لانظاها جلائها ولو سلم فالقضايا النظرية داخلية في البديهيات هنا كما مر (قوله بقي الخ) أي هذه الاستدلالات ملخصة وغير ملخصة أخني من تلك القضايا بلا شبهة ودعوى ان هذه الاستدلالات في نفسها أبين وان كانت أخني من حيث انها ملخصة مكابرة (قوله كونه غير يقيني) اما بان لا يكون حاصلأً أصلاً كما يدل عليه الوجه الاول أولاً كما في الوجوه الأخر والى التعميم أشار الشارح بقوله فضلاً عن أن يكون يقيناً

(قوله يتوقف على تصور المعلوم) هذه القضية منفصلة حقيقية واليه يشير الشارح بقوله فبما سألني لما أمكن الحكم بالاتصال بينهما فالحكم هنا بالنتيجة بين أن يكون وأن لا يكون وخلاصة الحكم بالنتيجة بين هذا الشيء موجود وهذا الشيء معدوم فالمعوم جزء من التالي ولذا زاد الشارح قوله وما يعتبر فيها وان أخذت قضية حتمية ردد بين محولها نظراً الى الظاهر قلنا الشيء إما أن يكون ولما أن لا يكون خرف السلب جزء من المحمول الثاني سواء أخذ بطريق المدول أو بطريق السلب والحكم

(قوله بقي هنائي) قد يجاب بان هذه الاستدلالات أبين من الدعوى لكن تلخيص العبارة فيها يحتاج الى تأمل فليتأمل

(قوله وأما الثاني أغني كونه غير يقيني فلوجوه أربعة) عدم اليقينية أهم من بقاء أصل التصديق فلا شيء في دلالة الوجود على عدم حصول أصل العلم مع ان المدعي عدم اليقينية وهذا ظاهر لكن سياق كلام المستدل الى هنا مشير الى أنه معترف بالتحقيق بل البهامة وهذا الكلام يدل على أنه لا يمكن التحقق فضلاً عن البهامة والتناقض بينهما ظاهر

(قوله يتوقف على تصور المعلوم وأنه لا يتصور) هذا ظاهر اذا أخذت لا يكون معدولة وأما اذا أخذت سالبة كما هو الظاهر لأنها منط مصة الحصر العقلي فلا لأن التصديق إنما يتوقف على التندورات الثلاث لا الأربع المهم الا ان تشير موجبة سالبة المحمول لأن الحصر حيث ليس الا بملاحظة مساواتها سالبة فلا يكون الحصر عقلياً كما سيحي لظنيره في بحث الوجود

على تصور أطرافه وما يعتبر فيها (وأنه لا يتصور) أصلاً بل تصوره ممتنع قطعاً فيمتنع التصديق للموقوف على تصوره أيضاً فلا يكون حاصله فضلاً عن أن يكون يقينياً وأنما قلنا أن تصوره ممتنع (اذ كل متصور متميز) فإن إدراك الشيء ملزوم لا متياز عنه غيره عند المدرك أو هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم (وكل متميز) عن غيره (ثابت) في نفسه لأن التميز هو الذي ثبت له التميز والتميز الذي هو مفهوم ثبوتى وثبوت له لشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه (فيكون المعلوم ثابتاً) في نفسه فلا يكون معدوماً بل ثابتاً موجوداً (هذا خلف) أى محال باطل (لا يقال) تصور المعلوم يقتضى تميزه في الذهن لافى الخارج وتميزه فيه لا يقتضى اثبوتنه هناك (أنه) أى المعلوم (ثابت في الذهن) فلا خلف في ذلك إذ المعلوم في الخارج يكون ثابتاً موجوداً في الذهن (وأيضاً) أن كان المعلوم متصوراً (فالحكم عليه بأنه غير متصور) كما ذكرتم (يستدعى تصوره) اذ لو لم يكن متصوراً أصلاً لا ممتنع عليه هذا الحكم قطعاً (لأننا نقول) في جواب الاول (الكلام في المعلوم مطلقاً) أى المعلوم في الخارج والذهن معاً فإن قولنا الشيء إما أن يكون أو لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين ما يقابله

بالترديد بين المحمول المحصل وتعيينه المدولى أو السلبى وعلى كلا التقديرين الحصر ثابت لتلازم التقيض المدولى والسلبى وليس الترديد بين الاثبات والنفي لعدم الانحصار فيها كما مر فاقيل هذا ظاهر اذا أخذ لا يكون معدولة وأما اذا أخذت سالبة كما هو الظاهر لانها مناط صحة الحصر العقلي فلا لأن التصديق إنما يتوقف على للتصورات الثلاث لا الأربع ليس يثنى ملشاً قوة التدبر

(قوله مفهوم ثبوتى) أى ليس السلب داخلاً فيه احترازاً عن محمول السالبة المحمول فإن ثبوتها لا يستدعى وجود الموضوع

(قوله أى محال باطل) أى ليس الخلق هنا بمعنى خلاف المفروض اذا لم يفرض سابقاً عدم ثبوت المعلوم بل بمعنى المحال باعتبار صدق الباطل الذي هو معنى الخلق عليه

(قوله لا يقال الخ) منشأ هذا السؤال حمله الموجود والمعلوم في الترديد المذكور على ما هو المتبادر أعني للوجود الخارجي والمعلوم الخارجي

(قوله أى المعلوم في الخارج الخ) يعنى أن الاخلاق بمعنى المعلوم لا مقابل التقييد

(قوله وأيضا ان كان المعلوم متصوراً الخ) للختم أن يقول بطريق الالتزام ان لم يتصور فهو المرام

وان تصور يلزم ثبوته وهو محال فتدبر

(ويمتنع ان يكون له) أى للمعدوم مطلقا (ثبوت بوجه من الوجوه) سواء كان في الخارج أو في الذهن لان الثابت بوجه مالا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني (الآخر معارضة) أى للحجة الدالة على ان المعدوم المطلق غير متصور (لاحل) لتلك الحجة (وانها) أى معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا (تحقق تعارض) الحجج (القواطع) لانهما قطعتان (وهو) أى تعارض الحجج القواطع المركبة من المقدمات البديهية (احدى حججنا القوايح) في البديهيات كما سيأتى وقد يجاب بأن تحقق التعارض إنما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل عن المنع الذى سنذكره في الجواب عنه ه الوجه (الثاني) من تلك الوجوه الاربعه (أنه) أى قولنا الشئ إما ان يكون أولا يكون (يتنفي تميز المعدوم عن الوجود) اذ لولا تميزه عنه لما أمكن الحكم بالانفصال بينهما (ولو كان) المعدوم (متميزا لكان له حقيقة) وماهية بهامتاز عن الوجود (و) كان (للعقل سلبها) أى سلب تلك الحقيقة ورفعهما فان كل ماله حقيقة يشير العقل اليها يمكنه وفيها والا لم يكن لتلك الشئ مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة المعدوم لم يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله (والا) أى وان لم يكن للعقل

(قوله وقد يجاب النج) لا يخفى ان مقصود ذلك التنازع دفع هذه المعارضة بانه على تقدير صحها لا يضربنا فالقول باننا لا نسلم تحقق التعارض لأن دليل الخصم المستدل غير سالم عن المنع عما لا وجه له (قوله الوجه الثاني النج) لا يخفى ان أوله يدل على أن الكلام في المعدوم وآخره على أنه في المعدوم فلا بد من التطبيق بأن يقال المراد بالمعدوم المعدوم أو يضم لقوله ولو كان للمعدوم متبعا قولنا ولا تميز له الا باعتبار المعدوم اذ الذات الهمية والسلب مشتركتان فيكون للمعدوم حقيقة (قوله وماهية) عطف تفسيرى للإشارة الى أنه ليس المراد بالحقيقة للماهية الموجودة (قوله والا لم يكن لتلك الشئ مقابل) لأن المقابل اما رفع الشئ أو أخص منه

(قوله عن المنع الذى سنذكره) وهو قوله والجواب ان المقصود للنج ولا أن نقول لو سلم تحقق التعارض فلا نسلم ان مقدمات الحججتين بديهية (قوله لكان له حقيقة) قال سيف الدين الايرى فيه نفاذ لأن اللاحقية متميزة عن الحقيقة واللاهوية متميزة عن الهوية مع أنه ليس لها حقيقة وهوية وورد بان اللاحقية حقيقة نوعية مغيرة للحقائق النوعية المصادق على كلها اسم الحقيقة لها افراد اعتبارية هي سلب الحقائق ولا استحالة فيه (قوله والا لم يكن لتلك الشئ مقابل) لأن متايل الشئ أما رفعه كالمعدوم للوجود أو ما زوم رفعه كالوجود للمعدوم وعلى كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم تحقق المقابل

سلبها (انتفى الوجود) وإذا كان للمقل سلبها (وسلبها عدم خاص) لكونه مضافا الى حقيقة الدم (قسم من الدم) المطلق وهو هذا الدم الخاص (قسم له) لانه رفعه الذي يقابله (هذا خالف) لان قسم الشيء اخص منه وقسمه مياين له فيستعمل ضد لهما على شيء واحد الوجه (الثالث) من تلك الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون أولا ويكون فيه ترديد بين الثبوت وعدمه فنقول (المرد فيه) في قولنا هذا (ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه) فيكون (كقولنا السواد اما موجود أولا) أي ليس بموجود (واما لغيره) فيكون (كقولنا الجسم اما أسود أولا) ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين العنيتين (وكلاهما باطل فالاول) وهو ان يكون الترديد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود أولا باطل (لانه لا يعقل شيء من طرفيه) أي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح (اما الثبوت) وهو قولنا السواد موجود (فلان وجود الشيء إما نفسه فلا يفيد حله عليه)

(قوله الوجه الثالث الخ) لا يخفى عليك ان هذا الوجه يدل على امتناع الحل مطلقا فيكون قادرا في الاحكام الحية أيضا مثل النار موجودة حارة ولعل القادحين في الديدنيات لا يترفون من الحيات الا التصورات الحسية دون احكامها اذ الحاك في العقل ولا شهادة لهم
(قوله أي لا يتصور الخ) أي ليس المراد نفي التعقل مطلقا اذ الباطل أيضا يمكن تعقله بل المراد التعقل على وجه يصح ويمكن مطابته

(قوله اما نفسه) اذا لم يعتبر التباين بين الشيء ونفسه بوجه من الوجوه لا يمكن الحل أصلا لأن النسبة تقتضي تباين الطرفين ولو بوجه واما اذا اعتبر التباين بوجه يمكن الحل لكن يكون حاريا عن الفائدة فلا بد أن يراد بقوله اما نفسه نفسه بحسب الذات والماهية ليرتب عليه قوله فلا يفيد وقوله واما غيره غيره بحسب الذات ليرتب عليه قوله فهو في نفسه معدوم ولا يجوز أن يراد به نفسه من جميع الوجوه وبغيره غيره بوجه من الوجوه لعدم صحة ترتب شيء منها كما لا يخفى ولم يتعرض لكونه جزءا لعدم ذهاب أحدا له مع انه يلزمه كلا الأمرين عدم الافادة وكونه معدوما في نفسه أي مع قطع النظر عن ذلك الجزء (قوله فلا يفيد حله) أي لا موافاة ولا اشتقاقا اذ لا فائدة في قولنا السواد ذو نفسه وان صح باعتبار التباين الاعتباري والاختلاف في ان الوجود موجود أولا ليس بمعنى انه متمصف بنفسه أولا بل بمعنى انه متمصف بوجود خاص أولا

(قوله اما نفسه فلا يفيد حله عليه) قد يتبع ذلك بان النسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا عما يفيد ولهذا يحتاج الى البيان بل يصير مبحثا لعملاء يتنازعون فيها تنافيا وأبانا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للأرواء حيث ذهب أكثر المتكلمين الى أن الوجود موجود وكذا بعض الحكماء وأكثر

بل يكون حينئذ قولنا السواد موجود عازياً عن الفائدة (كقولك السواد سواد والموجود موجود) لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال نحن نأترم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البدئية بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك (وأما غيره) وهذا أيضاً باطل لوجوبنا أشار الى أولهما بقوله (فهو) أى ذلك الشيء كالسواد مثلاً (في نفسه معدوم) على تقدير منافية الوجود إياه (والا) أى وان لم يكن معدوماً في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجوداً (عاد الكلام) فيه الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون نفس الشيء وهو باطل لما مر أو غيره فاشي معدوم في نفسه اذ لو كان موجوداً عاد الكلام الى الوجود الثالث

(قوله بل كان موجوداً) ولو بالتبع لكونه مقابلاً للمعدوم في نفسه لبتناول الحال أيضاً وبعود الكلام الى ذلك الوجود الذي هو بالتبع اما نفسه أو غيره النخ فيثبت المدمي وكونه معدوماً في نفسه أو تسلسل الوجودات وما قيل انه يجوز أن ينتهي الى وجود خاص هو عينه وهو جزئي حقيقي فيستعجله على الشيء كما حققه الشاح قدس سره في كتيبه ولا يكون الشيء معدوماً في نفسه لأنه موجود بوجود هو نفسه فتدفع بان التردد في قولنا فلان وجود الشيء اما نفسه أو غيره في الوجود المحمول في قولنا السواد موجود الذي به صار الشيء موجوداً لكونه في مقابلة المعدوم على ان الجزئي الحقيقي انما يتبع حمله مواطاة لا اشتقاق والمراد بالحل هنا أعم كما مر

الحكمة الى انه من المقولات الثانية نعم حل الشيء على نفسه بالمواطاة لا يفيد لكن كلامنا في حل الوجود على السواد اشتقاقاً والعق ان الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات وهذا الذات والمشار اليه واحد وعدم الفائدة في هذا الحل على تقدير سمحه بدهي والمنزاع مكابر والزاع في وجود الوجود انما هو في اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص مفار له واما الاتصاف بمطلقه في ضمنه فاعتباري

(قوله وقد يقال نحن نأترم الخ) قيل يمكن أن يقال ان المراد بظهور التفاوت اتفاق الفاعلين عليه سواء كان بدئية العقل أو لم يكن

(قوله وأما غيره) لم يذكر الجزئية وفسادها لان هذا التردد جار في الاشياء البسيطة ولا احتمال للجزئية فيها على انه يجوز أن يريد بالنفس فيها ما لا يكون غيره فتتدرج الجزئية في النفسية ويلائم التعليل اذ لا قائدة في قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما يظهر عند تصور السواد بالكنه فتأمل

(قوله بل كان موجوداً) إشارة الى أن ترتب عود الكلام على انتفاء المدمومية باعتبار استلزامه للموجوبية لأن السواد مثلاً من القوتات ولم يقل احد بالحالية فيها

فاما ان يبحث المدعى أو تسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتمين المدعى (و) أيضاً لو لم يكن الشئ معدوماً في نفسه على ذلك التقدير (لوجد) ذلك الشئ (مرتين) وكان موجوداً بوجودين (هذا خلف) فإذا ثبت ان الشئ معدوم في نفسه (والوجود موجود والا) أي وان لم يكن الوجود موجوداً (اجتمع التقيضان) على تقدير كونه معدوماً (أو وجد الواسطة) بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجوداً ولا معدوماً (وفيها) أي في اجتماع التقيضين ووجود الواسطة (المطلوب) وهو بطلان قولنا السواد اما موجود أو معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخل فيها (فيلزم) مما ذكر من كون السواد معدوماً في نفسه وكون الوجود موجوداً (قيام الوجود) الذي هو الوجود (بالمعدوم) الذي هو السواد مثلاً على تقدير صحة قولنا السواد موجود (فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان) بان يقال هذه أمور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدومات (ويحصل المراد) وهو بطلان حكم البداهة لانها تحكم بان هذه

(قوله) وكان موجوداً بوجودين) بناء على ان التردد المذكور في الوجود الذي صار به موجوداً (قوله اجتمع التقيضان الخ) وأما لزوم التلين على تقدير كونه موجوداً فلا يضر المستدل لأنه حينئذ يلزم تعارض القواطع وهو احدى حججه وإنما تعرض لاجتماع التقيضين لأن فيه ثبوت المدعى

(قوله أو تسلسل الوجودات الخ) فيه بحث لجواز أن يكون ذلك الشئ موجوداً بوجود هو عينه ولا يكون محولاً عليه فان المحمول هو الوجود المطلق وأما الوجود الخاص الذي هو جزئى حقيقى فلا يحمله على الحقيقة كما سبق

(قوله لوجد ذلك الشئ مرتين) فيه بحث لأن الواجب تعالى موجود بوجودين خاص هو عينه عندهم ومطلق زائد والاستحالة انما تلزم اذا ثبت وجود ذلك الشئ بوجودين خاصين وأما اذا كان المحمول مطلقاً والآخر خاصاً فلا فتأمل

(قوله اجتمع التقيضان) فان قلت اذا كان موجوداً يلزم اجتماع التلين فلم يجوز هذا قلت التجوز في نفس الامر ممنوع وإنما المقصود الالتزام ولو سلم فلزوم اجتماع التلين ممنوع لجواز أن يكون موجوداً بوجود هو نفسه لا بوجود زائد ولو سلم فقد جوز المتميزة ذلك بخلاف اجتماع التقيضين فليس ذلك مثله في مرتبة الاستحالة

(قوله اذا لم يكن موجوداً ولا معدوماً) لا ينبغي ان فيه أيضاً اجتماع التقيضين لأن الوجود اذا لم يكن موجوداً صدق سلب الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء قيل بالواسطة أو بالعدم بل الحلق التقيض على المعدم على القول بالحال باعتبار استلزامه لتلك السلب وإنما لم يتعرض له لحصول التنية بدونه

الحركات والالوان لا يميز ليامها الالامور موجودة وأشار الى تأسيهما بقوله (وأيضاً فانه) أي حمل الوجود على السواد على تقدير المنايرة (حكم بوحدة الاثنين) وهما السواد والوجود (وأنه باطل لا يقال) ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل (المراد ان السواد موصوف بالوجود) ولا اشكال فيه (لأننا نخل الكلام الى الموصوفية) بالوجود فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد أبطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكماً بوحدة الاثنين إلا أن يراد به ان السواد موصوف بموصوفية الوجود وحينئذ يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية (ويلزم التسلسل) وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين (فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية) لان البرهان انما قام على بطلانه في الأمور

(قوله فان قيل لا يمتنع الخ) قد عن الشارح قدس سره ولقائل أن يقول ما يقال من أن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز حتى فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لا انقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل أن يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل في الحقيقة في هذا الموضع وأما اذا كانت صحة الحكم موقوفة على تعقلات لا تنتهي كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا قطعاً لتوقفها حينئذ على تعقلات غير متناهية وانما قلنا السواد موجود من هذا التقييم لاحتياجنا ههنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع التزديد المذكور في الموصوفية بأنها اما عين السواد فلا يكون مفيداً لكونه حل الشيء على نفسه أو غيره فيكون حكماً بوحدة الاثنين فنحتاج الى موصوفية ثالثة وواحدة وهم جراً فكان قولنا السواد موجود باطلا قطعاً انتهى يعني ان الحكم يجاوز التسلسل في الأمور الاعتبارية ليس يصحح على الخلاف وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل وان كان ذلك الاعتبار مطابقاً لنفس الامر كما في مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة وتكرارها والازوم والوحدة

(قوله وأيضاً فانه حكم بوحدة الاثنين) اذا جعل دليل بطلان الفرية هذا انتقض الدليل بالتضاي الحسية التي قالوا بسحبها كما لا يخفى

(قوله وأما غيره) قد سبق منا الإشارة الى وجه عدم تصريحه باحتمال الجزئية وفسادها

(قوله فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية) قل عنه رحمه الله انه قال ولقائل أن يقول ما يقال من أن التسلسل في الأمور الاعتبارية جائز حتى فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لا انقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل أن يعتبر ما لا نهاية له فلا تسلسل في مثل هذا الموضع في الحقيقة اما اذا كانت صحة الحكم مثلاً موقوفة على تعقلات لا تنتهي كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور للمقولة اعتبارية أو خارجية لتوقفها حينئذ على

الخارجية والموصوفية من المفومات الاعتبارية الذهنية (قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف

والوجوب والامكان والامراض اللبية فان وحدة الوحدة وامكان الامكان وغير ذلك مما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل مثلاً اذا لاحظ الوحدة من حيث انها وصف للواحد لم يعتبر لها وحدة واذا لاحظها من حيث ذاتها وانما مفهوم من المفومات اعتبر لها وحدة وقس على ذلك وانما قلنا يجوز التسلسل فيها لانه حينئذ تنقطع السلسلة بسبب اقطاع اعتبار العقل اذ العقل لا يقدر على اعتبار الامور الغير المتناهية مفصلاً ولا يجب عليه الملاحظة التصدية في كل مرتبة وان كان النفس ادياً فلا تكون الآحاد موجودة حتى يجري التطبيق فلا تسلسل وعلى تقدير فرض لا يلزم الحال من لزوم تنامي ما يشأى أو كون الناقص كالزائد اذ لا غير متناه في نفس الامر ولا زائد فيه بل بمجرد الفرض وانما اذا كان متناً وجود تلك السلسلة اسماً غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل والا لزم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر ويجري فيها التطبيق عندما وعند الحكم اذا كان ترتب واجتماع في ذلك الوجود ولا ينقطع حينئذ باقطاع اعتبار العقل اذ لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها ولذا حكموا بطلان التسلسل على تقدير نظرية الكل لاستلزامه وجود امور غير متناهية في الذهن امدم اقطاعه باقطاع الاعتبار هذا لكن بقي لي بحث في كون ما نحن فيه من هذا القبيل لأن صحة الحكم في قولنا السواد موجود بناء على النظرية موقوفة على ملاحظة الموصوفية من حيث انها لية بين الطرفين وآلة للملاحظة حال أحدهما بالقياس الى الآخر وحينئذ لا يمكن للعقل أن يحملها على السواد أصلاً ثم اذا لاحظها قصداً واعتبر انها مفهوم لا يد من حصوله للطرفين والآن لم يكن أحدهما حاملاً للآخر اعتبر موصوفية ثانية هي آلة للملاحظة نال الموصوفية الأولى بالقياس الى السواد وهذه الملاحظة ليست لازمة لعقل دائماً فتتقطع سلسلة الموصوفيات باقطاع اعتبارها وأما تجويز المتكلمين عدم تنامي تعلقات العلم بالعقل مع انها أمور اعتبارية وليست بمجرد اعتبار العقل فلأن هذه التعلقات ليست في الخارج ولا في الذهن فلا يجري التطبيق فيها وانما هي في علمه تعالى وهي بالنظر اليه متناهية لاحاطته بها فتدبر قائم بما زل فيه الاقدام

تعلقات لانهاية لها وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل لاحتياجنا هنا الى اعتبار الموصوفية فيرجع التزديد المذكور في الموصوفية بانها اما عين السواد فلا يكون مفيداً لكونه حل الشيء على نفسه أو غيره فيكون حكماً بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثانية وتلك وهم جرا فكان قولنا السواد موجود باطلاً قطعاً هذا والظاهر غدي ان ما ذكره من بطلان القول المذكور أعنى قولنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعلقات لا تنامي حتى بلا مزية وأما بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقاً فلا اما عند الفلاسفة فلا أنهم يشترطون الترتب في جريان البرهان ولا ترتب بين تلك الأمور بحسب الخارج وهو ظاهر وأما الترتب بحسب الذهن فيتوقف على تصورهما مفصلاً والنفس لا تدبر عليه باعتبارهم وأما عند المتكلمين فلا أنهم استعملوا على اعتبارية الامراض اللبية بانها لو وجدت لا نصفت محالها بها فلها نسبة اليها بالحيلة ويعود الكلام فيها فيلزم التسلسل في الامور الموجودة وأنت

والصفة فتقوم بهما وهو (الذهن) لاستعالة قيام النسبة بغير المنتسبين وإذا لم تتم بالذهن لم تكن أسراً ذهنيّاً بل خارجيّاً وقد يقال معنى كونها ذهنية أنها ليست موجودة خارجيّاً بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين (مع أن حكم الذهن) بأن السواد موصوف بالوجود في الخارج (أما مطابق للخارج) فيكون هناك موصوفية خارجية (وبعد الإلزام) الذي ذكرناه (أولاً) يكون غطاً بقوله (فلا عبرة به) لكونه حكماً باطلاً وقد يجاب بأن حكم

(قوله معنى كونها الخ) وذلك لا ينافي قيامها بالطرفين وبهذا التدرج الجواب إلا أنه زاد على قوله بل توجد الخ دفع ما يرد من أنها إذا لم تكن موجودة خارجية كانت موجودة في الذهن فيلزم وجود اللبنة بدون الطرفين بمعنى أنها توجد في الذهن قائمة بهما لا بدونها ومعنى ذلك أنه إذا لاحظ العقل الطرفين على نحو مخصوص انتزع انصاف أحدهما بالآخر

(قوله وقد يجاب النخ) هذا الجواب اختيار الشق الثاني ومنع لزوم كونه حكماً باطلاً فإن الباطل ما لا يطلق نفس الأمر لا ما لا يطابق الخارج ومبني على أن يكون في الخارج طرقاً للوجود لا الموصوف والجواب الثاني باختيار الشق الأول ومنع لزوم كونها خارجيّاً بمعنى الوجود في الخارج ومبني على تقدير كونه طرقاً للموصوف

خير بأن هذه النسب ليست باعتبارية لمرضية بل حقيقية نصف بها محالها في نفس الأمر فلعملاً إليها لبنة بالجلية في نفس الأمر وبدود الكلام فيها فينتسّل لكنهم لا يهتمونه وأيضاً فهم قائلون بعدم تنامي تعلقات علم الله تعالى بالنقل ولا يبالون بلزوم التسلل في التعلقات مع أنهم لا يشترطون الترتب في بطلانه إلى غير ذلك من الموانع ويؤيده اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق إنما اختلاهم في اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب وجريان ذلك البرهان أو غيره من براهين إبطال التسلل في تلك الأمور مطلقاً غير ظاهر ثم ما ذكره من أن العقل لا يمكنه أن يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد أن ينقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي لا عقب عند حد فلا يتحقق التسلل في نفس الأمر كلام ذكره الخارج في حواشي المطالع أيضاً وهو محل بحث واشكال لأن النفس أبدية بالانصاق فلم لا يمكن لها اعتبار أمور غير متناهية في أزمنة مستتفة غير متناهية فإن قلت الاعتبارات المتعققة متناهية إذ يمكن بعدها اعتبار آخر قلت هذا من خطأ الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهي كما هو والا لا يعمل بعد غير المتناهي في الأزمنة المستتفة الغير المتناهية شيء فتأمل

(قوله لاستعالة قيام اللبنة بغير المنتسبين) قيل أن أراد استعالة قيام اللبنة نفسها فسلم ولا ينبد وأن أراد استعالة قيام صورتها فننوع إذ لا فساد فيه كما في قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا أقرب مما نقه الشارع بقوله وقد يقال الخ

الذهن يجب أن يكون مطابقاً لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه أخص منها وأيضاً اذا صدق ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين أن يكون قولنا في الخارج ظر فالنفس للموصوفية وبين أن يكون ظرفاً لوجودها (وأما الثاني) وهو قولنا السواد ليس بوجود (فلان وجوده اما نفسه ففيه عنه) أي سلب الوجود عن السواد حينئذ (تناقض) لانه سلب الشيء عن نفسه (أو غيره) وهو باطل لوجبه في الاول قوله (فتوقف فيه عنه على تصوره) أي يتوقف في الوجود عن السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك الثاني (وهو) أي تصور السواد (يستدعي تميزه وثبوته) لما عرفت في الوجه الاول من الوجوه الاربعه فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في الوجود عنه وهو محال (وليس) ثبوت السواد (في الذهن)

(قوله للفرق الظاهر الخ) فان الموجود في الخارج ما يكون الخارج ظرفاً لوجوده لا ما يكون ظرفاً لنفسه ألا يرى أن قولنا زيد موجود في الخارج يقتضى وجود زيد فيه لا وجود وجوده (قوله لأنه سلب الشيء عن نفسه) بناء على أن مفهوم قولنا السواد ليس بوجود سلب الوجود عن السواد والوجود نفسه فيكون سلب الشيء عن نفسه قائدهم ما توهم من أن المراد بنفي وجود السواد عنه من يقول ان وجوده عنه نفي نفس السواد لا إثبات الثاني له فلا يلزم التناقض وأما كان سلب الشيء عن نفسه تناقضاً لأن ثبوت الشيء نفسه دائم والملاقى السلب يتناقض قائدهم ما توهم من أنه انما يلزم التناقض لو اتحد زمان السلب والإيجاب وهو ممنوع

(قوله وهو محال) لاستلزامه اجتماع التقيضين وقد قلتم ان الشيء اما أن يكون أولاً يكون (قوله وليس ثبوت السواد الخ) لا يخفى على القلم ان ثبوت السواد في الذهن لا دخل له في التفريع المذكور بقوله حتى يقال الخ لانه مبنى على عدم عموم نفي الثبوت حتى لو كان الثاني مختصاً بالثبوت الخارجي لم يكن ثبوت السواد في الذهن متناقضاً له وان نفيه غير صحيح في نفسه لكون ثبوته في

(قوله لا للخارج فانه أخص منها) فيه بحث لان نفس الامر وان كان أهم من الخارج الا ان الحكم المذكور هنا هو أن السواد موصوف بالخارج على ان في الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله وأيضاً اذا صدق أن هذا موصوف بكذا في الخارج الخ ولا يخفى ان صدقه انما هو بمطابقته للخارج فالجواب الحق هو الذي ذكره بقوله وأيضاً قد بر

(قوله ففيه عت تناقض) قال الابرى لقائل أن يقول انما يلزم التناقض أن لو اتحد زمان الإيجاب والسلب وهو ممنوع وضعفه غير نفي القلم لم يمكن أن يجاب بأن المراد بنفي وجود السواد عنه من يقول بأن وجوده عنه نفي نفس السواد لا إثبات الثاني له فلا يلزم التناقض

حتى يقال هذا الثبوت شرط لثبوت الخارج عنه ولا محذور فيه (لما مر) من أن الكلام في التثني المطلق للمقابل للثبوت الذي هو أعم من الخارجى والدخلى فلو كان السواد ثابتاً في الذهن لم يصح في الثبوت عنه مطلقاً وجوابه أن ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانفائه عنه ولم نحكم على السواد بالثبات في الذهن أنه معدوم مطلقاً بل وردناه بينه وبين الموجود في الجملة ولا محذور أصلاً وقد يتوهم أن الضمان في تصوره وتجزئه وثبوته راجعة الى ثبوت الوجود عن السواد وتصور هذا الذي هو تصور المدوم فيلزم تجزئه وثبوته وقد نين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل ٥ والوجه الثاني من ذلك

الذهن لازماً بما ذكرناه فواجب أن يقال وليس نفسه في الخارج والصواب أن يقال أن قوله وليس في الذهن حجة حالية وناعية أن تصور السواد يستدعي ثبوته في الذهن والحال أنه ليس بثابت فيه لما مر أن الكلام في ثبوت الوجود عنه مطلقاً فيلزم التناقض وأن يترك قوله فيكون حصول الوجود للسواد شرطاً في ثبوت الوجود عنه وهو محال فانه كان في نسخة الشارح في الخارج بدل في الذهن أو وقع عنه اشتباه يقتضي البشرية

(قوله لا لانفائه عنه) حتى يلزم اشتراط الشيء بقيقه ويتم الجواب بهذا المقدار إلا أنه لما كان يرد عليه أن صحة الحكم بالانفناء يستدعي الانفناء فيلزم التناقض دفعه بقوله ولم نحكم بالثبوت يعني أننا لم نحكم عليه بأنه معدوم مطلقاً حتى يثاني ثبوته في الذهن بل وردناه بين كونه معدوماً مطلقاً وبين كونه موجوداً في الجملة ولا شك في صحة بأن يكون ثابتاً في وقت الحكم غير ثابت فيما عداه فاندفع ما توهم أنه يلزم من ذلك أن لا يصدق الجزء الأخير من الانفصالة وهو باطل قطعاً

(قوله وقد يتوهم الخ) إنما كان توهماً لأن المراد بالثبوت هو الحكم بالانفناء وثوقفه على تصوره إنما يتم إذا كان الحكم فعلاً أما إذا كان كيناً أو احتمالاً فلا ولاه يحتاج في إتمامه الى اعتبار مقدمات لا أشارت اليها في المتن وهو ما ذكره بقوله وتصور هذا الذي الخ ولاه يرد عليه أن هذا الذي معدوم خاص فيجوز أن يكون متصوراً ثابتاً في الذهن وما تين بطلانه هو تصور المدوم مطلقاً ولظهور كونه توهماً لم يتعرض الشارح لبيان أنه لم يظهر على هذا التوجيه معنى قوله وليس في الذهن لما مر والله أعلم بأسرار عباد

(قوله ولم نحكم على السواد) أي لم نحكم به حتى يقال يلزم الكذب وهو ثبوت الأولية وقد يقال يلزم من هذا أن لا يصدق الجزء الأخير من الانفصالة وهو باطل قطعاً فأما (قوله راجعة الى ثبوت الوجود عن السواد) فبمعنى البحث لأن الظاهر أن ثبوت الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب فلا سلم أنه يتوقف على تصوره وقد أشرنا إليه فيما سبق أيضاً (قوله وما ذكرناه هو المذكور في المحصل) وهو المناسب لقول المتكف أيضاً وليس في الذهن لا

الوجهين قوله (وأيضاً فإنه) أي نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته (يقتضى خلو
 الماهية عن الوجود وسبطله) في مسألة أن المدوم ليس بشئ إذ يستدل هناك على امتناع
 خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بأن عدم خلوها عن الوجود
 لا ينافي التردد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر أنه ليس لقولنا السواد موجود
 والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون أيضاً للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به
 فضلاً عن أن يكون ذلك التصديق بذهيها (والثاني) وهو أن يكون التردد في قولنا الشئ
 إما أن يكون أولاً لا يكون بين ثبوت الشئ لثبته وسلبه عنه كما في قولنا الجسم إما أسود أولاً
 (باطل) أيضاً (لأن الجزء الثبوتي منه لا يمتلئ) على وجه يكون معناه صحيحاً (لأنه حكم بوحدة
 الاثنين) وذلك مما لا يتصور صحته قطاً ولأن المحمول إذا كان متغيراً للموضوع كما فيها نحن

(قوله قال في المحصل الخ) لما كان المذكور في المتن سابقاً من الوجه الثالث هو أن الجزء الثبوتي
 والسلب ليس له معنى محصل وبذلك لا يتم أن التفصلة المذكورة غير يقينية ضم إليه ما نقله عن المحصل
 ليتم التقريب

(قوله صحيحاً) أي يمكن أن يكون مطابقاً للواقع
 (قوله لأنه حكم بوحدة الاثنين) لا يعني أن الحله في قولنا الجسم أسود بالنسبة إلى المشتق حمل
 مواطاة وبالنسبة إلى مبدأ الاشتقاق حمل اشتقاق فكلا الجانبين للذكورين في الوجهين لازم في القول
 المذكور على تقدير المعارضة فلا يرد أن السواب كلمة أو بدل الواو في قوله ولأن الموسوفية الخ
 (قوله ولأن المحمول) أي بالاشتقاق كالسواد مثلاً فاندفع ما قيل لا نسلم أن الحمل هنا يقتضي

ما إذا لو رجعت الفعائر إلى نفس النفي لاتفهم أن يقال للمذكور فيها سبق بطلان القول بثبوت الوجود
 في الذهن لما سلب عنه الوجود المطلق بقوله أولاً لا يكون أعني الموضوع في القضية المذكورة وأما ثبوت
 الوجود الذهن بنفس النفي للمتعلق بالوجود المطلق فلم يبين فيها سبق بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله
 لما سبق فتأمل

(قوله قال في المحصل الخ) قبله المقصود من نقل كلام المحصل دفع ما ذكره من الجوابين بقوله
 وجوابه وقد يجاب وليس بشئ لأن محصل الجوابين السابق أن بطلان أحد الشقين لا ينافي التردد
 بينه وبين غيره بل اتصافه بثنائي تميزته والمذكور في المحصل مبنى على بطلان الشقين جميعاً فالمقصود من
 نقل كلامه بيان نتيجة كلام المصنف وإظهار مقصوده

(قوله لأن الجزء الثبوتي منه لا يمتلئ الخ) يرد عليه أن هذا الكلام متأت في الحسيات أيضاً
 كقولنا النار حارة مع أنهم يقولون بها فليقتض دليلهم بها

بصدده وجب ان يكون للمنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح (لان الموصوفية ليست عدمية لانه تقيض اللاموصوفية) وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (وهى) أى اللاموصوفية (عدمية لصددها على المدوم) فان

الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان على ان القادح في حمل الوجود على السواد لا يسلم صحة الحمل المذكور كما لا يخفى

(قوله لأن الموصوفية الخ) لم يقل هنا ان الموصوفية لكونها مقابلة للموضوع تحتاج الى موصوفية أخرى باعتبارها محمل وممكنة فيان التسلل كما ذكره سابقاً لأن هذا الوجه مبني على جواز التسلسل في الأمور الاعتبارية حيث خص لزوم التسلسل على تقدير كون الموصوفية وجودية ولأن فيه تكثير الوجه القادح

(قوله أى اللاموصوفية) أى مفهومها فيكفى في ذلك صددها على المدوم اذ لو كانت وجودية امتنع انصاف المدوم بها فاقيل من ان المراد بعدمية اللاموصوفية عدمية جميع افرادها وهى انما ثبتت لو ثبت صددها دائماً على المدوم وهم بعض وكذا ما قيل عدمية صورة التنى موقوفة على وجودية مدخل حرف التنى فالاستدلال بمسببها على وجودية المدخول دور والجواب ان موقوفة عدمية صورة التنى على وجودية المدخول لا ينافي كون العلم بوجودية المدخول مستفاداً من العلم بمسببها بوجه آخر كما فيما نحن فيه وهكذا الحال في كل معلول بالقياس الى علته

(قوله فقد اعتبر بينهما موصوفية الخ) قال الابهرى لقائل أن يقول لا نسلم ان الحمل هنا يقتضى الموصوفية والا انتقض بقولنا الحيوان جسم والانسان حيوان الى ما لا يخص والجواب أن ما ذكره نقض اجابى لا يغنى لان الملل يمنع صحة صورة النقض كما لا يخفى فان قلت الحاك بمقابلة مفهوم الاسود للجسم حاكم بمقابلة مفهوم الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية أخرى ويتسلسل فام لم يتعرض له قلت لما سبق الاشارة الى هذا المخذور لم يتعرض له هنا وأشار الى محذور آخر على أن تعيين المقابلة في المثال المذكور باعتبار أن التعرض فيه أن يكون التردد بين ثبوت التنى لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته وانقائه في نفسه فلها لم يتعرض لاحتمال الميئنة وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية فالوجه حينئذ هو التردد بين العلية والتبعية وقد ساق اليه الكلام وأما جواب الابهرى عما لزم شق التبعية بأننا لا نسلم أن الموصوفية اذا كانت مقابلة لاحد للتعيين يكون بينهما موصوفية أخرى ويتسلسل وأما يلزم ذلك أن لو كانت محمولة عليه وهو ممنوع لظاهر الاندفاع لان المراد بمقابلة مفهوم الموصوفية الذي اعتبر عمولا في المثال فلا شك أنه اذا كان متفانياً للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف بالسواد ان الجسم موصوف بالموصوف بالسواد والكلام في الموصوف الثاني كالقلام في الاول وهلم جرا وتسلل قطعاً

(قوله لصددها على المدوم) قيل عليه الصدق على المدوم لا يستلزم عدمية لان المراد بعدمية

المعدومات لا تنصف بالألوان والحركات (فالموصوفية نبوتية والارنفع النقيضان) أعني الموصوفية واللاموصوفية إذا ثبتت لشيء منهما (ولا وجودية ولا) أي وإن كانت الموصوفية وجودية (فاما نفسيهما) أي نفس الموصوف والصفة (فلا يمتلآن دونها) وهو ظاهر البطلان وكذا الحال إذا كانت الموصوفية جزءا لهما (أو غيرها) يعني به ما كان خارجا عنهما قائما بهما (قلها) حينئذ (موصوفية بها) أي تلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فلها تكون أيضاً وجودية قائمة بطرفها فهناك موصوفية ثالثة (فتتسلسل) الموصوفيات الى ما لا يتأهى وهو باطل وإذا لم تكن الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا

(قوله فلا يمتلآن دونها) أي لا يمتلآن متجاوزين عنها بأن لا يكون بينهما موصوفية وهو ظاهر البطلان لا نقل كل واحد من الجسم والساد بدون الآخر فيتمكنان عن الوصفية فاقبل انما يظهر البطلان إذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات والصفات ولكنه وهو ممنوع ناشئ من سوء فهم العبارة

(قوله موصوفية بها) أي موصوفية موجودة بتلك الموصوفية الوجودية لما مر (قوله وإذا لم تكن النح) وأيضاً يلزم اجتماع الوجود والعدم في قولكم الشيء إما أن يكون أولاً يكون

اللاموصوفية أن أفرادها المصادقة هي عليها أعني اللاموصوفية معدومة وهذا انما يثبت لو ثبت صدقها دائماً على المدوم بأن تكون جميع الأفراد الصادقة هي عليها للموصوفية بها معدومة وليس المراد أن تلك الطبيعة نفسها عدمية في الجملة حتى يثبت بعدمية فرد من موصوفها وأيضاً عدمية صورة النفي مبلية على وجودية مدخول حرف النفي فالاستدلال على وجوديته بعدميتها دور اللهم إلا أن يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة نفسها في الاستدلال على عدم إمكان اعتبار الموصوفية بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً حتى يثبت أن لا يكون للجزء الثبوتى معنى صحيح وعدم كفاية جزئية حرف السلب في استلزام عدمية الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور فتأمل

(قوله ولا وجودية) فإن قلت لا يجتمع نبوتية الموصوفية وعدم وجوديتها قلت لا نسلم بل هو هنا أول المسئلة

(قوله فلا يمتلآن دونها وهو ظاهر البطلان) انما يظهر البطلان إذا ثبت تعقل شيء من الموصوفات الصفات ولكنه وثبت تعقل شيء من الماهيات ولكنه ممنوع

(قوله قلها حينئذ موصوفية بها فيتسلسل) فإن قلت اتصافها بالموصوفية هاهنا ثابت على تقدير عدميتها أيضاً إذا لا شك في عدم كونها حينئذ نفس الموصوف والصفة ولا في اتصاف الموجودات بالعدميات في نفس الامر فلم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد لا نسلم حينئذ بطلان التسلسل كما أشار اليه المصنف في سابق فتأمل

يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتباراً صحيحاً فلا يكون حينئذ الجزء الثبوتى من قولنا الشئ إما أن يكون أولاً يكون معنى صحيح فهو باطل قطعاً (فاذاً الحق) منه هو (السلب أبداً وأنتم لا تقولون به) أي بتعين الحقيقة في الجزء السلبى • الوجه (الرابع) من الوجوه الاربعة الدالة على أن أجل البدهييات ليس يمتنع أن يقال (الواسطة) المسماة بالحال (ثابتة بينهما) أى بين الموجود والمعدوم (لما سيأتى) بيانه في الموقف الثانى (واذا أثبتنا قوم بانوا في الكثرة الى حد تقوم الحجة بقولهم) ونفاها الا كثرون وادعوا ان البدسية شاهدة بالانحصار في الموجود والمعدوم (فاحد الفريقين اشبه عليه البديسى وغيره) فان الانحصار فيهما ان كان بدسياً فقد اشبه على الفرفة الاولى البديسى بغيره والافتقار اشبه على الاكثرين مالم يس بدسياً بالبديسى وحيث جاز الاشتباه فيه (فلا تفتة به) بل ولا تفتة بشئ من البدسيات لجواز كونه من المشتبهات فنثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشئ إما أن

(قوله الواسطة ثابتة الخ) هذا الوجه يفيد عدم صحة قولنا الشئ إما أن يكون أولاً يكون والوجه الثانى أثنى قوله واذا أثبتنا يفيد عدم قطعيتهم فهو معطوف على قوله الواسطة ثابتة. وعطفه على قوله لما سيأتى وهم

(قوله الى حد تقوم الحجة الخ) أي في بعض المواد وهو ما اذا أخبروا عن المحسوس وقائدة اعتبار الكثرة الى هذا الحد الاشارة الى أن الكثرة الزائدة في جانب قتي الواسطة لا ترفع الاشتباه لأن كلا الفريقين تقوم بقولهم الحجة في المحسوسات واحتماء تطرق القلط في المعقولات جار فيهما (قوله بل ولا تفتة الخ) لا يمتنع ان هذا الاضراب مستدرك اذ يكفى قوله ثبت بهذه الوجوه الخ في إتمام الوجوه الاربعة

(قوله الواسطة ثابتة بينهما الخ) لا يذهب عليك أن الحكم بنيت الواسطة والاستبلال عليه بدليلين كما هو الظاهر لغو اذ يكفى أن يقول أثبت القوم الواسطة ونفاها الا كثرون (قوله واذا أثبتنا قوم بلفوا الخ) ظاهره أنه معطوف على قوله لما سيأتى فاذا هو دليل آخر على نبوت الواسطة قلنا رد عليه بأن كثرة التائلين في العقليات لا تكون حجة قلة في شرح المقاصد وما ذكر في المواقف من أن التائلين بها بلفوا في الكثرة حداً تقوم الحجة بقولهم معناه أنه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن المحسوس ففي المعقول يكون شبه لا أقل (قوله بل ولا تفتة الخ) والظاهر بما ذكر عدم الوثوق بهذا البديسى المحسوس فلهمذا لم يرجع ضمير به الى مطلق البديسى واحتاج الى ذلك الترتي

يكون أولاً لا يكون ليس يقتضي فلا يكون غيراً أيضاً يقيناً وهو المطلوب وستعرف جواب
الرابع عن قريب فلذلك تركه وأشار إلى أجوبة الوجوه الثلاثة فقال (والجواب ان
التصور مفهوم المعلوم) وذلك لان المعلوم وقع هناك محمولاً فيراد به مفهومه (وهو أي
مفهوم المعلوم مفهوم قولنا) ذات ما ثبت له العدم) على أنه تركيب تقيدي (لا) أي ليس
مفهوم المعلوم (ان ثمة ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر) والا اقتضي مفهوم المعلوم تحقق

(قوله وستعرف جواب الخ) اما اشارة الى ما ذكره في مبعت الحال من أن عدم الوسطة بين
الذني والاثبات ضروري والوسطة انما ثبت اذا قرر الوجود بمعنى الوجود أصالة والمعلوم بما لا وجود
له أصلاً وان التزاع بين التريتين لفظي وهو المذكور في شرح المقاصد لكن قوله عن قريب يأتي عنه
واما اشارة الى ما ذكره في جواب الشبهة الرابعة من أن البديهي ما يجزم به بعد تصور العرفيين والنسبة
فلعل فيه خلافاً فيطرق اليه الخطأ بهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي تصور أطرافها كما
هو حقها لكن هذا ينبغي كون هذا التصديق من أجل البديهيات الاهم الا أن يقال ان ذلك قول القادح
وليس مسلماً عند الحبيب

(قوله تركيب تقيدي الخ) فهو من قبيل المفهومات التصورية وهي متحققة في نفس الامر اذ لا تنافي
بينهما كما عرفت في تحقيق تعريف العلم وكون اللبنة التيقيدية مشعرة بالخارجية لا يقتضي تحققها في
نفس الامر اذ الاشعار بالشئ لا يستدعي وقوعه

(قوله والا اقتضى الخ) لما قرر ان ثبوت شئ لثبوت شئ يستلزم ثبوت التثبت له في طرف الثبوت وانما
استدل على نفى ذلك مع ان المعلوم من الثقة أن المعتبر في المشتقات اللبنة التيقيدية لا الخيرية لانه اقتضي
لا يليق بالمطالب العقلية وما قبل ان قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر اذا أخذت موجبة سالبة
الحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الامر فليس بشئ اما أولاً فلأن هذا المنع لا يضر الحبيب كما
لا يفتي واما ثانياً فلأن أخذ كذا غير صحيح لان ذلك الاخذ انما يصح اذا اعتبر سلب المحمول
عن الموضوع ثم اعتبر ثبوت ذلك السلب وهنا لا يمكن ذلك لأن العدم سلب الوجود مطلقاً
لا سلبه عن شئ

(قوله وقع هناك محمولاً) سياق الجواب مبني على ان لا تكون معدولة وقد سبق الكلام فيه
(قوله على أنه تركيب تقيدي) ويكتفه الفرض والاعتبار فلا يلزم ثبوت ذات للمعلوم في نفس
الامر لان ما قبل من ان اللبنة التيقيدية مشعرة بالخيرية وان الاخبار بعد العلم بها أوصاف كما ان الاوصاف
قبل العلم بها أخبار فعنه ان قرئاً قرئاً والا فلا

(قوله والا اقتضي مفهوم المعلوم الخ) قيل عليه قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر اذا أخذت
موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الامر وهذا انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلاً

ذات في نفس الامر متصفة بالمعدم فيها وأنه باطل (وهو) أى مفهوم المعدم هو (المتميز
 لكونه متصوراً ولكونه محكوماً عليه بالافتعال بينه وبين الوجود (و) هو (الثابت)
 لكونه متميزاً وهذا الذى ذكره جواب عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان أردتم
 بما ذكرتم في الوجه الاول من ان اجلي البديهيات يتوقف على تصور المعدم انه يتوقف على
 تصور ذات المعدم فهو ممنوع وان أردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدم فهو مسلم
 ويلزم حينئذ ان يكون مفهوم المعدم متميزاً وثابتاً في الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل
 ان يكون ماصداً عليه مفهوم المعدم المطلق ثابتاً بوجه وان أردتم بما ذكرتم في الوجه
 الثانى من ان اجلي البديهيات يقتضى تميز المعدم عن الوجود انه يقتضى تميز ذات المعدم
 المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتاً بوجه ما منعه وان أردتم به انه يقتضى تميز مفهوم
 المعدم المطلق كما هو الظاهر من عباراتكم سدلناه فيكون لمفهومه حقيقة وللمقل سلبها فهناك

(قوله فهو ممنوع) لان الذات لم يقع محولا

(قوله ولا استحالة فيه) اذ اللازم منه ان يكون الشئ متصفاً بغيره وذلك متحقق فان مفهوم
 اللامعوم معلوم والوجود معدوم انما الحال ان يصدق التقيضان على شئ واحد وليس للمعدم المطلق
 فرد في نفس الامر حتى يلزم من صدق مفهوم المعدم عليه في نفس الامر ثبوته فيه بناء على انصافه
 بمفهوم ثبوتي فيلزم اجتماع التقيضين

على ان مفهوم المعدم تركيب قبيدي وليس كذلك بل معلوم من قواعد اللغة ان النسبة المأخوذة في
 مفهوم المشتقات مطلقاً قبيدية وليس المقصود من قوله الا ان ثمة ذاتا للتعابيان ان المحذور من تصور
 المعدم انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعدم ان في نفس الامر ذاتاً ثبت له هذا الماهوم
 المسمى أو ثبت له انتفاء مفهوم الوجود عنه فتأمل

(قوله وهو الثابت لكونه متميزاً) هذا انما يلزم مذهب الفلاسفة وأما الجواب عند المتكلمين
 الثاين للوجود الذهني فهو منع انتفاء التصور والتميز الثبوت

(قوله ولا استحالة فيه الخ) في بحث لان مفهوم المعدم المطلق انما يلزم تميزه وثبوته في نفسه ولا
 شك في ثبوته لذاته باد المحذور المذكور وهو ثبوت المعدم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من انصافه
 بأمر ثبوتي هو التميز وهو لزوم انصافه بأمر ثبوتي آخر وكذا الكلام انا جعل جواباً عن الوجه الثانى
 والجواب ان انصاف ذات المعدم المطلق بمفهومه على تقدير ان لا يتصور شئ منهما وان يكون مفهوم
 المعدم المطلق مساوياً عنه الوجود المطلق وحينئذ لا محذور اذ هو فرضي كما قيل مثله في مسألة المجهول
 المطلق فلا محذور فتأمل

عدم خاص قد عرض لمفهوم المدوم مطلقاً وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسماً له وانما يلزم هذا في رفع حقيقة الدم ولا استحالة فيه أيضاً اذ يكون عدم الدم المطلق من حيث أنه رفع لعدم المطلق قسماً له ومن حيث أنه عدم خاص قسماً منه (والحل) أي حمل الوجود على السواد انما صح (للتباير مفهومهما) فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الوجود

(قوله كون قسم من الشيء قسماً له) اذ القسم للمدوم المطلق سلب لعدم لا سلب المدوم وقيل لأن الدم ليس قسماً من المدوم المطلق المراد به المدوم في الذهن والخارج اذ الدم موجود في الذهن والخارج ولان الدم ليس بمدوم والا لزم تبوت الشيء لنفسه كما أنه ليس بوجود أيضاً ولا يلزم تبوت الواسطة لان الدم لا يقبل هذه القسمة وليس بشئ اما أولاً فلان العبارة لا تعارض الا للاثني حينئذ وليس في ذلك كون قسم الشيء قسماً منه وأما ثانياً فلان الكلام في عدم الدم المطلق وأنه قسم من الدم المطلق وقسم له فالقول بأنه ليس قسماً من المدوم المطلق لا دخل له فيما نحن فيه وأما ثالثاً فلان القول بأن الدم موجود في الذهن عملاً معني له لان الاعداد كلها من جهة المدومات كما صرح به الشارح في بحث تمایز المدومات فم أنه بعد التصور موجود في الذهن والكلام هنا في نفس المدوم وأما رابعاً فلان القول بأن الدم ليس بمدوم ولا موجود انما هو في عدم المطلق والكلام هنا في عدم الدم المطلق وهو عدم خاص

(قوله اذ يكون عدم الدم المطلق النسخ) يعني ان هذا المقيد من حيث أنه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية المقيد نوع منه ومن حيث أنه رفع لعدم مقابل له فالتصور في الاعتبار الاول كونه عدماً مقيداً مقيد وحينئذ الاعتبار الثاني هو كونه رفع لعدم وسلبه فالوضع مخالف باعتبار كذا أفاده بعض المحققين

(قوله وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسماً له) لان الدم الخاص ليس قسماً من المدوم المطلق المراد به المدوم في الذهن والخارج اذ الدم موجود في الذهن ولان الدم ليس بمدوم والا لزم تبوت الشيء لنفسه كما أنه ليس بوجود أيضاً ولا يلزم تبوت الواسطة لان الدم لا يقبل هذه القسمة كما أشير اليه في التجريد

(قوله من حيث أنه رفع لعدم المطلق) أراد بالعدم المطلق التغير المضاف الى شئ معين لا الدم في الذهن والخارج أي عدم الوجود الذهني والخارجي كما ان المراد بالعدم للمطلق المدوم فيها والالم يصح كون الدم الخاص قسماً منه اذ لا يصدق عليه أنه عدم الوجود المطلق بل هو عدم الدم فان قلت قسم الشيء مثبت له لا رافع وأيضاً رفع الدم وجود وهو لا يكون قسماً من الدم بالبداهة قلت التسمية الاثبات بحسب القاتات والتسمية الرفع بحسب المفهوم ثم رفع الدم مستلزم للوجود لاقه وان أشعر به كلام الشارح في بحث التقابل والاستلزام لا يتدح في التسمية

(والاتحاد هوية) أى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الاتحاد كما في قولنا السواد سواد ولا الحكم بوحدة الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول الذى هو طرف الثبوت من التردد الاول من الوجه الثالث أعنى قوله وأيضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول في هذا الشق أعنى قوله فهو في نفسه ممدوم الخ

(قوله والاتحاد هوية) قال المصنف في بحث المادية ومعنى على الحيوان على الانسان ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتها الخارجية والرومية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الذى على نفسه وقيل للشارح ان التفسير المذكور لا يطرد في نحو الانسان أعنى اذ لا هوية لمفهوم الاعمي متحدة مع هوية الانسان والا لكان موجودا خارجيا فلمذا صرف للثن عن ظاهره وقصر بما هو المختار عنده أى الاتحاد هوية باعتبار الصدق لا ان هويته عين هويته لكن قال الحقوقي الدواني نقلا عن الشيخ ان الامور العسية الممولة على الشيء متحدة معها بالعرض لكنها منتزعة منه وان لم تكن متحدة معه حقيقة فتفسير الحمل بالاتحاد بالمهوية جاز في الذاتيات والعرضيات والامور العسية انقول ولعل هذا هو المراد بالاتحاد في الصدق فرجع التفسيرين واحد

(قوله أى ذاتا صدقا عليه) فان قالت الصدق الموصول بهل معناه الحمل فيلزم أخذ الحمل في تفسيره قلت هذا بيان لوجه محتمل واما تفسيره فهو الحكم بالاتحاد بين الشئين وهذا ظهر ان تفسيره بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الصدق كما اختار الشارع فيما سيأتي غير صحيح

[قوله فهنا جواب عن الدليل الخ] أراد بالشق الاول ان يكون المتردد فيه ثبوت الشيء وعدمه في نفسه وقوله أعنى قوله وأيضا الخ بيان للدليل الثاني وقد عرفت فيما سبق ان التردد المذكور بقوله اما نفسه أو غيره بحسب الذات والمفهوم فاحصل الجواب ان لا نسلم لزوم الحكم بوحدة الاثنين على تقدير التغاير لان الحمل انما هو الحكم بوحدة الاثنين من حيث انها اشئان وهما ليس كذلك لان التغاير من حيث المفهوم والاتحاد من حيث الهوية وبهذا ظهر انه لا يتم الجواب بدون بيان جهتي التغاير والاتحاد

(قوله ولا الحكم بوحدة الاثنين) أى الاتحاد الخامس وهو اتحاد الاثنين ذاتا وأما اتحاد الاثنين اللفظي هما المفهومان المتغايران بحسب القنات فلا محذور فيه

(قوله فهنا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول) أراد بالشق الاول ان يكون المراد فيه ثبوت الشيء وعدمه في نفسه ثم ان كرون ما ذكر جوابا عما ذكر انما هو اذا لم يكون مراد المستبدل بنفسية والقرينة بما يحسب الخارج اذ لو أريد ذلك لكان جوابا عن ابطال التفسيرية ويكون التفسير والحمل انما اتحاد التغاير مفهومهما لكن قوله والاتحاد هوية لا يخلو عن شائبة القوة حينئذ الا ان يحمل على دفع وهم فالظاهر ان يراد بالتفسيرية بحسب الذات والمفهوم ويراد بتفسيرية التفسيرية بحسب مجموعها لا يحسب كل منهما قدير

اعتماداً على ما سيجي . من أن الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وأنه ليس يلزم من كون الوجود معدوما اجتماع التقيضين وقد ذكر في طرف النفي من هذا التردد أيضاً دليلين قد علم جواب أولهما مما قررناه لك هناك وبما مر في جواب الأولين من الارادة وجواب الثاني مما أسلفناه من ان عدم خلو الماهية عن الوجود لا ينافي صدق ترديدها بينه وبين المدم وهذا أعني قوله والحل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الاول من التردد الثاني من الوجه الثالث كما ان قوله (والموصوفية) جواب عن الدليل الثاني في هذا الشق أيضاً وحاصله ان يقال الموصوفية (ونحوها من الامور الاعتبارية) كالامكان والحدوث والقدم (لا وجود لها ولا لتقيضها في الخارج كالامتناع) وتقيضه اعني الامتناع اذلا وجود لهما في الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع التقيضين بحسب الوجود الخارجى محالاً انما المحال ارتفاعهما في المصدق لان تناقضهما انما هو باعتبارهما لا باعتبار

[قوله من ان الماهية في حد ذاتها الخ] بناء على ان شيئاً منهما ليس نفسها ولا داخلها فيها فهما ملوبان عنها في مرتبتها وارتفاع التقيضين في المرتبة جائز واذا لم تكن في نفسها معدومة لم يلزم من قيام الوجود بها قيام الموجود بالمعدوم

[قوله اجتماع التقيضين] أي اجتماعهما المحال وهو صدقها على شيء واحد

[قوله مما قررناه لك] بقوله وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن الخ

[قوله وبما مر الخ] وهو ان اللازم ثبوت مفهوم المعدوم لاما صدق عليه وهذا على تقدير ان يقرر أول الدليلين بقوله وقد يتوهم الخ

[قوله أيضاً] متعلق بقوله جواب

[قوله على ما سيجي] من ان الماهية في حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة [قيل عليه معنى هذا الكلام ان أحدهما ليس عنها ولا داخلها فيها لا أنها في نفسها منفكة عن أحدهما وحيث لم يظهر له قاعدة كثيرة والجواب ان له قاعدة تامة وهي دفع الدليل المذكور لان المدم اذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلها فيها لم يستتم ان يقال اذا كان الوجود غير الماهية يلزم قيام الموجود بالمعدوم وانما يلزم اذا كان المدم نفسها أو داخلها فيها والا فلا يلزم من مفارقة الوجود لما اتصافها بتقيضه أعني المدم حال اتصافها به فتأمل

[قوله وبما مر في جواب الخ] هذا على التوهم الذي ذكره هناك وهو ان ترجع الضمائر الى نفي الوجود وقد نينك على جواب آخر فتدبر

[فله في هذا الشق أيضاً] أي كما ان الاول جواب بعينه أو كما ان الدليل الاول في الشق الثاني أو في هذا الشق من الوجه الثالث كما ان الشق الثاني المذكور أولاته

الوجود في الخارج (وستفاد أنت) فيما يرد عليك من المباحث الآتية (زيادة تحقيق تسلك به) أي بذلك التحقيق الذي زيدك (إلى الجواب التفصيلي) فيما أجبنا عنه اجمالاً وفيما تركنا جوابه أيضاً هـ الشبهة (الثالثة) لافناذين في البديهيات فقط (أنا نجزم بالماديات) التي جرت بها المادة (كجز من الأوليات) التي هي البديهيات (سواء لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم) وطالبة العقل مع أن الماديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات (فنها) أي من الماديات المحزوم بها (أن هذا الشيخ) الذي رأينا أنه لا زل على هيئة الشيخوخة (لم يتولد دفعة) على هذه الهيئة (بلا أب وأم بل) تولد منهما ملتبسا (بالتدريج فكان وليداً ثم طفلاً ثم مترعراً) من ترعرع الصبي أي تحرك ونشأ (إلى أن شاخ) بعد الشباب والكهولة (ومنها

[قوله لا فرق بينهما إلخ] يرد عليه أنه أن أريد به عدم الفرق في أصل الجزم وعدم احتمال التقيض فلم يكن لا يستلزم ذلك التساوي بينهما في عدم الاعتماد وأن أريد به عديده في مرتبة الجزم وخصوصيته فتدبر فإن الأوليات لا يمكن تقييدها إطلاقاً بخلاف الماديات

[قوله أن هذا الشيخ إلخ] المحكوم عليه في هذا القضية وإن كان من الحيات سكن الحكم ليس منها إذ لم يستند ذلك إلى الحس وكذا في قوله أن ابنه هذا ليس بجبريل فإلّا للنسب إسقاط لفظ هنا حتى لا يكون من الحيات إذ هم قائلون بها وكون القضية منها يقتضي التقدح فيها أيضاً ليس بنقض [قوله فكان وليداً] أي مولوداً ثم طفلاً الإنسان أربعة سن النمو ويسمى من الحداثة وهو إلى قريب من ثلاثين سنة ثم سن الوقوف وهو سن الشباب وهو إلى نحو من خمس وثلاثين سنة أو أربعين ثم سن الانحطاط مع بقاء القوة وهو سن الكهولة وهو إلى نحو من ستين سنة ثم سن الانحطاط مع ظهور ضعف في القوة وهو سن الشيخوخة إلى آخر العمر ومن الحداثة ينقسم إلى سن العطفولة وهو أن يكون المولود غير مستند الأعضاء بالحركة والنموس ثم سن الصبا وهو بعد النموس وقبل الشدة وهو أن يكون الإنسان قد استوفت السقوط والنبات ثم سن التمرحع وهو بعد الشدة ونبات الإنسان قبل المراهقة ثم سن الغلابة والرهاق إلى أن يبقل وجهه ثم سن النقي إلى أن يبق النحر

[قوله كجز من الأوليات] قد يتبع هذا الفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل وقد اندفع بما ذكره في تحقيق الحجة المختار للعلم وأشار هنا أيضاً أن قولنا الجزم بالحيات أيضاً كذلك فلم يتولون بها

(قوله أي تحرك ونشأ) مدته في الأغلب إلى ثمانية وعشرين وقيل إلى خمسة وثلاثين بديل زيادة الجلال والقوة وعمود الطواحين للساقة بعد العشرين وأما مدة الكهولة وهي التي يكون نقصان فيها غنى فهي من خمسة وثلاثين وقيل من أربعين إلى ستين ومدة الشيخوخة وهي التي يكون نقصان فيها

ان أواني البيت لم تنقلب بعد خروجي عنه اناسا فضلا محققين في العلوم الالهية والهندسية ولا احجاره (أى ولم تنقلب أحجار البيت) (جواهر) نفيسة (و) لاما (البحر) الذى رأيتاه من قبل (دهنا وعسلًا) ان (ليس تحت رجلى) الآن (ياقوتة من ألف من ومنها ان الجيب عن خطابي بما يطابقه حي فاهم) لما خوطب به (عالم) بما يطابقه من الجواب (قادر) على التعبير عنه (ثم اذا تأملنا) في (هذه القضايا) التى ذكرناها (لم نجد ما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال) اى احتمال الخطأ (فأما فى الكل) أى فى كل هذه القضايا (باتفاق العقلاء) اما عند المتكلمين فلا ستناد الكل (أى كل الاشياء) عندهم الى القادر المختار فامله أو جب (أى أثبت وأوجد باختياره) (شكًا من ذلك) أى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظائره من الامور المستبعدة التى لم تجربها عادته (للامكان) فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة فى حد ذاتها قطعا (وعوم القدرة) لجميع الممكنات مستقرية كانت أو مستبعدة (واما عند الحكماء فلا ستناد الحوادث الارضية) عندهم (الى الاوضاع الفلكية) (الحادثة من حركاتها) (فلم يحدث شكل) أى وضع (غريب فلكى لم يقع) فيها مضى من الزمان (مثله أو وقع لكنه لا يتكرر) ذلك الشكل بمتاب الامثال (الا فى الوف من السنين) كثيرة جدا بحيث (لا تني بضبطها التواريخ فاقضى) ذلك الشكل الغريب (ذلك الامر المجيب وأيضا) انما فصل هذه القضايا السابقة لان المتكلم قائل بوقوع ما هو قاذح فيها اعنى تبديل

(قوله لم نجد ما يجوز الجزم بها) فضلا عن ان يجزم

(قوله فكان الاحتمال) لا حاجة الى هذه المقدمة

(قوله باتفاق العقلاء) متعلق لم نجد ما

ظاهرا من آخر الكهولة الى ما يشاء الله تعالى وقصيه موكول الى موضعه

[قوله أما عند المتكلمين فلا ستناد الكل عندهم الى القادر المختار] قيل عليه الشك بالاستناد الى القادر المختار غير صحيح لان المتكلمين قائلون بان عادة الله فى خلق الانسان ذلك التدرج وقد قال من قاله « ولن نجد لسنة الله تبديلا » وأجيب بأن هذا دليل قلى قطعى للتبوت لكنه على الدلالة فلا يفيد القطع بالتدرج فى الخلق لانه يمكن الاخبار بأن يقال التقدير ولن نجد لسنة الله تبديلا الا اذا أراد تبديله بخرق عادته

[قوله فاقضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر المجيب] أى بواسطة استعداد غموس حدث فى المادة بيه

صورة الملك (فانا أجزم بأن ابني هذا ليس جبريل وكذا الذبابة) التي تراها ليست جبريل (وأنتم) يأهل الملة (تجوزونه) أي تجوزون ما ذكر من كون ابني أو الذبابة جبريل (إذا قلتم أنه كان يظهر) جبريل نارة (في صورة دحية الكلبي) وكان له أخري دوي كدوي الذباب (والجواب أن الامكان) أي امكان تقاض ما يجزئ من الماديات (لا ينافي الجزم بالوقوع) أي وقوع تلك الامور المادية جزمًا مطبقًا لا وائع فإنا لا نزول بالتشكيك أصلاً (كافي بعض المحسوسات) فانا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزماً لا يتطرق اليه شبهة مع أن نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر أن الجزم في الماديات واقع موقعه وليس فيها احتمال التقيض القادح في الجزم واما احتمال التقيض بمعنى امكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك في تعريف العلم • الشبهة (الثالثة) لتكرري البهسيات فقط ان يقال (للازمة والمادات تأثير في الاعتقادات فتوى القلب) بحسب المزاج (يستحسن الايلاء) ولا يستقبه بل ربما يلتذ به (وضيف القلب يستقبه) جداً ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع باكلها (ومن مارس مذهبا من المذاهب) حقاً كان أو باطلا واعتاد به (برهة من الزمان ونشأ عليه فانه) بمجرد اعتياده به من غير أن يلوح له ما يظهر به حقيقته (يجزم بصحته) وان كان باطلاً (ويعلم ما يخالفه) وان كان حقاً (يجز أن يكون الجزم) من بدية العقل (في الكل) أي كل ما حكمت به

(قوله وكان له أخري الخ) أي نارة أخري

[قوله دوي] أي صوت خفي كدوي الذباب فيجوز أن تكون الذبابة جبريل بتبديل الصورة

ودويها دوي

[قوله كافي المحسوسات الخ] إشارة الى تنقض تلك الشبهة قائماً جارية فيها مع أنهم قائلون بها

[قوله بأن ابني هذا ليس جبريل] قيل المناسب أن يسقط لفظ هذا ويقال أنا أجزم بأن ابني أي من حكم بكونه ابني ووصف بنتوني وولدي وهو على صورته وصفته الآن ليس بجبريل حتى لا تكون القضية من الحيات إذ هم قائلون بالبعثيات وكون القضية منها يقتضي القدح فيها أيضاً [قوله وكان له أخري دوي كدوي الذباب] فيه بحث لأن المستفاد من هذا القول أن جبريل عليه السلام كان له دوي كدوي الذباب وهذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز أهل الملة كون الذبابة التي تراها جبريل عليه السلام وليس الكلام في التجويز في نفس الامر بل في الاستدلال عليه بهذا القول تدبر

(مزاج أو عادة عامين) لجميع افراد الانسان المنفيعين في البيئات فلا تكون يقينية كالتعاضيا
 الصادرة من الامزجة والمادات المخصوصة (لا يقال نحن نفرض أنفسنا خالية عن جميع
 الامزجة والمادات ومع ذلك نجد من أنفسنا الجزم بهذه الامور) البديهية فالما كم فيها
 صريح العقل بلا تأثير من مزاج أو عادة (لانا نقول لانسلم امكان فرض الخلو) من جميع
 الامزجة والمادات (اذ قد لا نشعر ببعض) من الهيات المزاجية أو المادية فكيف نفرض
 الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به (ولئن سلم) امكان فرض الخلو عن الجميع (فلا
 يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر) الا يرى أن البخل لا يزول عنه بخلاف مجرد
 فرض خلوه عنه (وامل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس) عنها

[قوله لانسلم امكان فرض الخلو الخ] يعني أن أريد بالفرض المذكور ما يفرض الممتنع أعني مجرد
 التقدير والصور فلا يفيد اذ لا يجوز أن يكون ذلك التقدير ممتنعاً مستلزماً للمحال أعني بقاء الجزم بتلك
 التعاضيا كنفرض اشتراك الجزئي الحقيقي وأن أريد به الفرض الممكن أعني ما يجوز العقل لانسلم امكانه لأن
 تجوز العقل تقدير الخلو عن شيء فرع شعوره بذلك الشيء وهو ظاهر ويجوز أن لا يشعر ببعض الهيات
 المزاجية والمادات فادفع أن امكان الفرض إنما يقتضي امكان الشعور لا الشعور بالفعل ولا يحتاج الي أن
 يقال ان لنفذ الامكان مقمق فانه يأتي عنه قوله ولو سلم امكان فرض الخلو ولا الى أن يقدر لنفذ الامكان
 في قوله اذ لا نشعر به فانه يرد عليه ان لا نسلم عدم امكان الشعور

[قوله لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو اذ قد لا نشعر ببعض الخ] قيل عليه امكان فرض الخلو
 إنما يستدعي امكان الشعور لا الشعور بالفعل فالدليل لا يطابق الدعوى وأجيب تارة بأن لنفذ الامكان
 في المدعى مقمق وأخرى بإعادة الامكان في الدليل أيضاً أي قد لا يمكن الشعور: وقيل ليس المراد يمنع
 إمكان فرض الخلو منع الامكان العقل الصرف بل المراد منع جواز الفرض العقل الذي ادعاء المعترض
 أعني الامكان الوقوعي كما أشار اليه الشارح بقوله فكيف نفرض الخلو حيث لم يقبل فكيف يمكن الفرض
 والمصنف بقوله فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يتعذر للامكان وإن آيت فاجعل الامكان بمعنى
 الممكن وازداده من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير لا نسلم فرض الخلو الممكن أي تحققه الا
 أن التوصيف بالامكان حينئذ لا فائدة له هذا وقد يجعل اضافة الفرض الى الخلو من هذا القبيل أي
 لا نسلم امكان الخلو للفروض وأنت خير بأن هذا مع عدم قه في دفع أصل الاعتراض لا يرتبط به
 قوله اذ لا نشعر ببعض لان عدم الشعور لا يقدح في نفس امكان الخلو للفروض وأيضاً قوله ولئن سلم
 فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر لا يلائم الا يتصف كما لا يقتضي على التام
 (قوله ولئن سلم الخ) وجه التسليم كفاية الشعور الاجمالي وتحقيقه

(مدة النمر فضلاً عن مجرد فرض) زوالها واغلو عنها (والجواب أنه) أي ما ذكرتم من تأثير الامزجة والمادات في الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك في القضايا (لا يدل على جواز كون الكل) أي جميع القضايا البدئية (كذلك) أي حاصلة بتأثير المزاج أو العادة فإن الجزم يكون الكل اعظم أي أزيد من الجزء ليس مما للامزجة أو المادات فيه مدخل قطعاً هـ الشبهة (الرابعة) للفرقة للثبوت للأحكام البدئية فقط قولهم (مزاولة العلوم العقلية دلت على أنه) قد يتعارض (دليلان) قاطعان) بحسب الظاهر بحيث (تمجز عن القدرح فيهما وما هو) أي المعجز من القدرح فيهما (الا للجزم بمقدمتهما مع أن إحديهما) أي

[قوله لا يدل على جواز النسخ] لما كان الحزم مدعياً لاستلزام تأثير الامزجة والمادات في الاعتقاد ببعض القضايا جواز تأثيرها في جميع البدئيات لكونه منكراً لجميع البدئيات كفي للعجيب منع استلزامه ذلك الجواز الكلي فلا يرد أن الجواب مشعر بجواز تأثيرها في بعض البدئيات أي الأوليات وليس كذلك [قوله فإن الجزم يكون الكل النسخ] هذا تبرع من الجيب ولا حاجة له إليه لانه مانع يكفيه مجرد الجواز فلا يرد أن لم أن يتموا ذلك قائم ينكرون البدئيات فلا يسمون دعوى البداهة في عدم المدخلة للمزاج والعادة

[قوله بحسب الظاهر] قيد به اذ لا يمكن تعارض التواطع حقيقة

[قوله غن القدرح فيهما] بالتعق والتعقض والمعارضة

[قوله الا للجزم بمقدمتهما النسخ] أي الجزم بمسماها بداهة كما صرح به الشارح أما الصحة فلأن الجزم

(قوله أي جميع القضايا البدئية) التتيد بالبدئية مشعر بجواز أن يكون الجزم في بعض البدئيات لمزاج أو عادة مع أن المراد بالبدئية هو الأولى اللهم إلا أن يكون الجزم مبدئياً على التزل أو يقال سلب الدلالة على جواز الإيجاب الكلي لا ينافي سلب الدلالة على جواز الإيجاب الجزئي حتى يرد الاعتراض لم تعرض للأول ليكون رد المدعي الحزم صريحاً والحق أن المراد من القضايا البدئية القضايا الممدودة منها وحيد لا يحدود فتأمل

(قوله ليس مما للامزجة أو العادات النسخ) لم أن يتموا ذلك قائم ينكرون البدئيات فلا يسمون دعوى البدئية في عدم المدخلة للمزاج أو العادة والحق أن هذا وسائراً ما ذكر من قبل في إثبات كون البدئيات مؤنوقاً أي أنها ينهض على من يترف بمعلومية التدمات البدئية أو النتيجة إليها المذكورة في صدق الإثبات على من أنكرها وقد سبق الإشارة إلى مثله في الاستدلال على أن الكل ليس بنظري (قوله وما هو الا للجزم بمقدمتهما) التوا في قوله وما هو سالية والجملة قيد لما قبلها فحصول الكلام أنه قد يتعارض قاطعان بحيث يمجز عن القدرح بهذا السبب وليس المراد أن المعجز في جميع مواقع

احدى تلك المقدمات وهي الامور المستبرة في صحة الدليلين (خطأ قطعا والا) نى وان لم
تسكن احديها خطأ بل كانت بأمرها صوابا (اجتمع التقيضان) في الواقع لصحة الدليلين
حينئذ واذا كانت احديهما خطأ مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق عن احكامها
(فان قيل لا نسلم المعجز عن القدرح فيهما) دائما (فان ذلك) المعجز (لا يدوم ويحق الحق
ويبطل الباطل) من ذلك الدليلين المتماضين (عن كتب) أى قرب (اننا نحن لاندعى المعجز
عن القدرح دائما بل بالاطلاق حين المعجز ولو أنا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه) نى الجزم
في آن بما لا يجوز الجزم به (كاف في رفع اثنية) عن احكام البديهة (والجواب) بعد تسليم
كون مقدمات ذلك الدليلين المتماضين بديهة (نالديهي ما يجزم به بتصور الطرفين)

بالمقدمات ليس معناه الا الجزم بصحتها وكونها ساذجة وأما البداهة فلانه لا يتم الترتيب بدونها اذا الجزم
باحكام النظر مع كونه احديهما خطأ بوجوب ارتفع الوثوق عن احكام البداهة وهذه مقدمة ثانية
للدليل معطوفة على قوله مزاولة العلوم المتقاربة الخ وذلك لانه لو لا الجزم بها لكان لنا النافذة على القدرح
فيها ولا أقل من ذلك

[قوله وحى الامور الخ] يعنى المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه صحة الدليل ليم الترائط أيضا لا ما
جعل جزءا منه والاولى تقديمه في تفسير قوله بمقدماتها

[قوله لصحة الدليلين] ومحتما يقتضى صحة لازميها أعنى التقيضتين للتناقضتين

[قوله بعد تسليم الخ] أى لا نسلم ان مقدماتها بديهة حتى يكون خطأها فيها موجبا لرفع الوثوق
عن الاحكام مطلقا وأعلم ان خلاصة الشبهة المذكورة ان البديهة قد تجزم ببعض المقدمات مع كونها خطأ
لارتفاع الوثوق عن احكامها مطلقا وحاصل الجواب ان البديهي يتوقف على تصور الطرفين كما هو مناط
الحكم فاذن يتصور كذلك أخطأت البديهة في ذلك البديهي وحكمت بخلاف الواقع وذلك لا يوجب
ارتفاع الوثوق عن احكامها فيها تصور اطرافها على ما هو مناط الحكم بلا شبهة فتدبر فقد زل فيه أقدام

التعارض لتلك ثم المراد من القدرح أن يقال لا نسلم اذا نظر الى كل واحد من ذلك الدليلين مع قطع
النظر عن الآخر انماض وهذا ظاهر الوجوه فلي هذا التدبر لا يرد منه لزوم بين عدم الاقتدار
على القدرح والجزم بالمقدمات بناء على جواز كون المعجز لعدم الاطلاع على أسباب القدرح كما نلن ثم
المراد بالقدرح ان يقال لا نسلم فلا يرد ايضا جواز كون المعجز لعدم الاطلاع على أسباب القدرح لا للجزم
بالمقدمات لان القدرح بهذا المعنى لا يستدعى الاطلاع على أسبابه فان الخ لا يقتضى التسند

(قوله والجواب بعد تسليم كون المقدمات الخ) فيه بحث أما أولا فلان هذا التسليم لا يضر عدمه
فان كلام الخ في الجزم بالبديهة لصحة المقدمات كما يدل عليه قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها

مع ملاحظة النسبة بينهما (فيتوقف) البديهي (على تجردهما) في تجريد الطرفين عما لا مدخل له في ذلك الحكم وتلقتهما على وجه هو مناط الحكم فيهما (فدل فيه) أي في تجريد الطرفين وتلقتهما على ذلك الوجه (خللاً) لوجود شفاء فيهما اما لكونهما نظريين أو لتعريف ذلك فينتطق خطأ إلى البديهي لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التي جرد أطرافها على ما هو حقها الشبهة (الخامسة) لم (أنا نجزم بصحة دليل آونة) أي أزمنة متطاولة (و) نجزم لأجله (بأن يلزمه من النتيجة ثم يظهر) لنا (خطأ) ظهوراً لا يبق منه فيه شبهة (ولذلك نقل المذاهب) المتنايزة وأدلتها المتخالفة اذ ربما لاح حقية ما حكم فيها بطلانه وبأنكس (بأنز مثله في الكل) أي كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الايمان عنها * الشبهة (السادسة) لم (أن في كل مذهب) من المذاهب المشهورة (قضايا) يدعي صاحبه فيها البداهة ومخالفوه ينكرونها) أي البداهة في تلك القضايا (وهو)

[قوله فلا يلزم الخ] وما قيل احتمال عدم تجريد الطرفين كما هو حقه قائم في كل بديهي اذ لا عبر بالجزم الحاصل فلا وثوق بشئ منها تخرج عن قانون المناظرة لان الجيب مانع فلا بد للتخصص من اثبات الاحتمال المذكور

[قوله آونة] بانه جمع أو ان بمعنى الحين والحين الدهر والدهر الزمان الطويل كل ذلك في التاموس فبعد التماثل مستفاد من لفظ آونة وأنما لم يجعله بمعنى مطلق الوقت ترويحاً للشبهة [قوله ننقل المذاهب المتنايزة] أي من شخص واحد

سواء كانت المقدمات بديهية في نفس الامر أو نظرية واما ثانياً فلأن الكلام في الجزم الحاصل وعدم التجريد سبب عدم الجزم بالأولي فان سبب الجزم التلطف وما له الى منع بداهة هذا الجزم الحاصل فكيف يتحقق تقرير الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين فتأمل (قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات) قيل عليه احتمال عدم تجريد الطرفين على ما هو حقه قائم حينئذ في كل بديهي اذ لا عبرة بالجزم الحاصل حينئذ فلا وثوق بشئ منها ورد بأن الكلام فيما حصل التجريد على ما هو حقه وعلى ذلك

(قوله ولذلك ننقل المذاهب الخ) الظاهر ان مهاد المنصف ينقل المذهب المدول منه الى آخر كما يقال في العرف فلان نقل مذهبه وهذا في الفروع أكثر من أن يحصى وفي العقائد كما عدل أبو الحسن عن مذهب الجبائي واعتزل عن مجله وهذا المعنى أقرب مما ذكره الشارح كما لا يخفى على المنصف (قوله السادسة لم ان في كل مذهب) قيل الاقرب أن يجعل الشبهة الرابعة مندرجة في السادسة فتأمل

أى ما ذكر من ادعاء البداهة فيها وانكارها (يوجب الاشتباه) فى البدييات بأسرها (ورفع
الامان) عنها وذلك لاشتباه البديي بغيره على احدى الطائفتين ههنا (قلند عدة منها)
أى من تلك القضايا التي وقع النزاع في بدايتها (الاولى للمعتزلة الصديق النافع حسن
والبكذب الضار قبيح) قالوا يحكم بذلك ببديهة العقل (وأنكره الاشاعرة والحكماء)
واقنعوا على أنها ليست من القضايا الاولى بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة وقد
تكون صادقة (الثانية لهم) أيضاً فانهم قالوا (البدي موجد) بالاستقلال (لأنفاله) الاختيارية
متبكر من فعلها وتركها يده زمام الاختيار فيها وادعي بعضهم أن هذا الحكم بديي (وهما)
أى الاشاعرة والحكماء (مناه) أى كذب هذا الحكم (وعارضاه) أى قابلا ادعاء

(قوله الصديق النافع حسن النخ) [يعني أنه يستحق فاعله للمدح والثواب والتبجح بخلافه هذا اذا
خصصناها بأفعال العباد وان عمنها لأفعال الواجب أيضاً] اكنى على استحقاق المدح والذم قائلها بهذا
المنى هو المتنازع فيه بين الفريقين لا بمعنى كونها مفعلاً أو مفعولاً أو كونها مفعلاً للعرض وغير
ملازم له فانه لا خلاف في كون الحكم بها العقل اما بديهية أو نظراً
(قوله وادعي بعضهم النخ) [وهو أبو الحسين البصري سواء كان ذلك مذهبه في الواقع أو قال به
تليساً على أصحابه وتخصيه في الموقف الخامس
[قوله أى كذباً] أى النخ وكذا المعارضة ههنا بالمنى اقوى لا الاسطلاحي اذ لا دليل ههنا

(قوله أى ما ذكر) إشارة الى وجه افراد الضمير مع أن المرجع متنى
(قوله بل من المشهورات التي قد تكون كاذبة) لأن المراد بالحسن في محل النزاع كونه منطوقاً
للتواب والتبجح كونه منطوقاً للمعقاب لا معنى للملاءمة والمناصرة والعقل لا مدخل له في الثواب والمعقاب
وسيجيء التفصيل في الالهيات

(قوله وادعي بعضهم أن هذا الحكم بديي) فيه بحث اما أولاً فلأن مدعي البديهة هو أبو الحسين
البصري وهو لا يقول بكون البدي موجداً لافضاله على سبيل الاستقلال فضلاً عن ادعاء البديهة في ذلك
بل التنازل بذلك جهور المعتزلة وهم لا يدعون البديهة فيه كل ذلك مذكور في الموقف الخامس واما
ثانياً فلأن الفلاسفة يوافقون أبا الحسين في مذهبه كما صرح به في الالهيات فكيف عدوا ههنا مخالفين له
والحق أن ما ذكره ههنا مبنى على ظاهر ما نقل عن أبي الحسين من ادعاء الضرورة في استقلال العبد
تليساً للإسراء على سائر المعتزلة كيلا يفتنوا رجوعه عن مذهبهم كما أشار اليه في الالهيات أو أن مدعي
البداهة غيره وإن لم يذكر في هذا الكتاب والله أعلم
(قوله أى قابلاً) إشارة الى أن المعارضة ليست على ظاهرها لانها إقامة الدليل على خلاف ما أقام

الضرورة فيه (بضرورة أخرى في أنه لا بد له) أي للفعل الصادر عن العبد (من مرجح) يرجح أحد طرفيه الجائزين على الآخر فإن حركته بينة ويسرة إذا كانتا جائزتين منه على سواء فلا بد بالضرورة في صدور أحدهما عنه من مرجح يرجحها على الأخرى (فهو) أي فذلك المرجح (من خارج) أي لا يكون صادراً عن العبد (والا تسلسل) ما صدر عنه من أفعاله إلى ما لا ينتهي بل ذلك المرجح أمر واجب هو إرادته تعالى إما بغير واسطة وإما بوسائط فإن استناد الجائز إلى الواجب أمر ضروري ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار (الثالثة للعكاه) والمعتزلة أيضاً قالوا (بمتنع) بالبدئية (رؤية أعني الصين) في ظلة الليل (بقة الاندلس و) بمتنع أيضاً بالبدئية (رؤية ما لا يكون مقابلاً) للرأى (أو في حكمه) كما في رؤية الأشياء في المرآة فإنها في حكم المقابل (وجوزة) أي ما ذكر من الرؤيتين (الاشعرية) فقد كذبوهم في دعوي الامتناع فضلاً عن كون العلم بالامتناع ضرورياً (الرابعة للكل) أي لجمهور الناس حتى العوام فإنهم قالوا (الاعراض) كالألوان وغيرها (بأنية) مستمرة الوجود في أزمنة متطاولة تشهد به بدئية العقل (وأنكره) أي

(قوله هو إرادته تعالى) على رأى اللذين

(قوله أو في حكمه) هذا على رأى أهل الشاع وأما الثقاتون بالانطباع قالوا في هو الصورة المنطبعة

في المرآة وهي مقابلة للرأى

(قوله أي لجمهور الناس) فالتصير عنه بالكل بناء على أن لاكثر حكم الكل

على الخصم ومدعي الخصم أن الحكم ضروري وبهذا المعنى قوله فيما بعد ويعارضونهم فلا تفعل

(قوله ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار) إشارة إلى أن المقصود هنا

نفي استقلال العبد في فعله الاختياري وهو الثابت بما ذكر لأن المرجح ولو كان إرادة العبد لا يستند

إليه دفعا لتسلسل بل يستند إلى الله تعالى فينتفي استقلال العبد وأما أن قدرة العبد ليست بمؤثرة أصلاً

فهو بحث آخر عليه دليل آخر ثم التسلسل المذكور غير قائم في الإرادة القدسية لأن استنادها إلى الذات

بطريق الوجوب عندهم فلا يحتاج إلى إرادة أخرى وسيجيء تمام الكلام في موضعه إن شاء الله تعالى

[قوله أو في حكمه كما في رؤية الأشياء في المرآة الخ] هذا إذا كان المرئى بالمرآة ماله الصورة

بطريق الانعكاس كالوجه مثلا وأما إذا كان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرأى حقيقة كما قيل فلا

ساجة إلى التتميل المذكور وذكر الأخرى أن ما هو في حكم المقابل هو الاعراض فإنها وإن لم تكن

مقابلة للرأى لأنهم تناولوا بالمقابل الحاذي بنفسه إلا أنها في حكم عاقلها ولا ينبغي أنه تصف

بقائه الاعراض (الاشعرية وكثير من المعتزلة) وزعموا أنها متجددة آناً فآناً اما باعادة
المعدوم واما بتعاقب الامثال (الخامسة للمجسمة) قالوا: (كل موجود اما مقارن للعالم أو
مباين له) فان البديهة تشهد بأن ما لا يخص بجهة ولا يكون ملاقياً للعالم ولا مبايناً له فليس
بوجود (وأنكره الموحدون عن آخرهم) أي اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه
فضلاً عن أن يكون العلم به بديهياً وقالوا أنه حكم وهمي (السادسة للمشككين) القائلين
بالخلاء قالوا (يجب) بالبديهة (انتهاء الاجسام) أي انتهاء كل واحد منها (الى ملأ أو خلاء

(قوله اما باعادة المعدوم) قالما في الآن الثالث بعينه الموجود في الآن الاول كما هو المشاهد وغلط
الحس في عدم تعلقه بخال آن المعدم بينهما لعدم ثبت سورة المرئي في الآن الاول بمنازاً عن سورة
في الآن الثاني كما في رؤية القطرة النازلة خطأ والشمعة الجواله دائرة
(قوله واما بتعاقب الامثال) فلا تخلل للمدم بينهما كما هو المشاهد وغلط الحس في عدم تعلقه بخال

الثاني للاول للثالث بينهما وكون وجه الامتياز خفياً

(قوله اما مقارن للعالم أو مباين له) لانه إما يمكن تخلل ثالث بينهما أو لا

(قوله القائلين بالخلاء) خارج العالم أي بالبعد الموهوم الذي يمكن ان يشغله الجسم كالبعد المقروض
بين الجسمين والحكماء ينكرونه ويقولون انه في صرف وعدم محض فينته الوهم ويضمره من عند نفسه
خلاف ما في نفس الامر

(قوله أي انتهاء كل واحد) يعني ان الجمع المعروف باللام للكل الافرادى كما هو الشائع في الاستعمال
لا للكل الجموعي ليصح الحكم بالترديد

(قوله اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال [المشهور من مذهب المتكبرين لبقاء الاعراض هو
التقول بتجددها بتجدد الامثال واما القول بتجددها بطريق اعادة المعدوم فليبحث وهو ان الوجود ان
استمر في كل آن لا يكون من قبيل اعادة المعدوم اذ لا عدم فلا اعادة والا فان وجد في آن ثم عدم في
آن ثان ثم وجد في آن ثالث وهكذا تساري آتات الوجود آتات المعدم فلم يحس بالوجود وان عدم في
آن ووجد في آن آخر ثم عدم وهكذا يلزم البقاء ويمكن أن يقال لما ارتسم في الحس في آن الوجود
وبقي صورته في آن عدمه يحس انه لم يزل

(قوله أي انتهاء كل واحد) اتما فسر بهذا ليصح جواز انتهائه الى ملأه اذ لو أريد مجموع الاجسام
لا يكون لانتهائه الى ملأه معنى وهنا بحث وهو انه سيحي في بحث المكان ان الخلاء الذي يفتي المتكلمون
وينكره الحكماء أن يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعداً موهوماً
متندماً في الجهات صالحاً لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وان الخلاء يعني البعد
للوجود فينته بعض الحكماء فهم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لا يجوزوه واما الخلاء خارج

ونكره الحكماء) الثافون للخلا. ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة (السابعة
للحكماء) الثافلين بقدوم الزمان قالوا (لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا زمان) فلو كان
سادنا مسبوقا بعدمه لكان موجودا حال ما كان معدوما (والثافلون بالحدوث) فيما سوى
الواجب تعالى (يكذبونهم) في هذا الحكم ويطاوضونهم بتقدم بعض أجزاء الزمان على
بعضها (الثامنة للحكماء) قالوا (لا حدوث) لشيء (الا عن شيء) آخر هو مادة له وادعى
بعضهم العلم الضروري باستحالة حدوث شيء لا عن شيء (والسلوون ينكرونه) ويجوزون
حدوث الاشياء التي لا تعلق لها بمادة أصلا (التاسعة لهم) أيضا قالوا (الممكن لا يرجح)
أحد طرفه على الآخر (الا يرجح ويجوزه السلوون من القادر) فانه يجوز أن يرجح أحد

(قوله الا زمان) لانها قبلية لا يمايع فيها القبل البعد وكل قبلية كذلك فهي بالزمان
(قوله ويطاوضونهم الخ) قالها قبلية لا يمايع فيها القبل البعد وليس بالزمان والا لزم ان يكون
الزمان زمان

(قوله ويجوزون الخ) ويقولون بوقوع كالجواهر القردة والمجردات عند الثافلين بها
(قوله الممكن لا يرجح الخ) أي لا يجوز أن يرجح أحد طرفيه الوجود وعدمه على الآخر من
غير مرجح يرجح ذلك الطرف ويخرجه عن حد التساوي سواء كان ذلك المرجح نفس الفاعل المختار
في العقل الاول أو أمرا آخر كالعنائية الازلية والداعي الذي يدعو الفاعل المختار الى اختيار أحد الطرفين
والسلوون ينكرون هذا الحكم في الفاعل المختار ويقولون انه يرجح أحد الطرفين للتساويين عنده بل
المرجوح من غير مرجح أي داع يدعو اليه فتدبر فانه زل فيه اقدام

العلم فتتفق عليه والزاع في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم ونفي يثبت الوهم وعند المتكلمين بعد
فانخلأ الذي أوجب للمتكلمون انتهاء الاجسام اليه أو الى الملاء ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر فان آخر
الاجسام وهو المحدد مثلا ليس منتها إلى شيء منهما عندهم بل بالمعنى الثاني وهو البعد الموهوم واللائق
الحض فلا يصح القول بانكار الحكماء له لان ما وراء المحدد عندهم كذلك وارجاع الانكار الى المطلق
البدليس له كثير معني هنا ويمكن أن يقال مدار انكار الحكماء هو اعتبار المتكلمين إمكان شغل الجسم
فيه فلا أن الفلاسفة ينكرون هذا الامكان فيما وراء المحدود ولهذا حكموا بعدم قبول محذب الفلك الاطلس
لتنمو وقد أشار اليه الامام أيضا في المنصنيف والمصنف في أواخر موقف الجواهر وسنذكره في بحث
المكان ان شاء الله تعالى

(قوله الا يرجح) أي يرجح خارجي وهو الذي يسمونه بالداعي قبل الفلاسفة يحملون النائية
الازلية أعني علمه تعالى بالكل من حيث هو كل وما يجب أن يكون عليه للكل حتى يكون على أبلغه

طرفي مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعو اليه (العاشرة للمتكلمين) قالوا (الانسان محل لآله ولذته) أي يدركها بذاته (و) قال (الحكماء بل) محلهما ومدركما (هو الجسم) والقوى الحائلة فيه (وهو) أي ذلك الجسم الذي حل فيه تلك القوى (آله له) أي للانسان وليس هو ذات الانسان قال في النهاية اتفق المتكلمون على أن أول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه وآله ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على أن مدرك الآلم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التي هي من توابع ذاته التي هي النفس الناطقة فانها الانسان بالحقيقة (الحادية عشر للأشعرية) قالوا (يتمتع بالبدية) (الفعل

[قوله قال في النهاية الخ] استشهد على محل الحل في المتن على المدرك وهذا بناء على المذهب المشهور عن الحكماء وهو أن القوى الجسمانية مدركة بذاتها دون ما هو التحقيق من ان المدرك هو النفس الناطقة لا ان ارتسام الجزئيات المادية في آلتها فهي كالمجيفة عند التاخر ولك ان نحل محل على معناه الظاهر فيكون الخلاف في ان حصول الآلم واللذة الجسمين في ذات الانسان أو البدن الذي هو آلة له على ما هو التحقيق وانما لم يحل الخارج على ذلك رعاية للمطابقة لما في النهاية قاله المنقول عنه [قوله يتمتع بالبدية الفعل عن تأني النح] أي غير ما يلزم الحياة كالنفس وأما ما يسدر عنه من التقلب والحركة فليس منه في حال التوهم بل في حال بين التوهم واليقظة ولهذا هذا هو مذهب بعض الأشعرية والا فالمصنف نص في مبحث القدرة باتفاق كثير منا على جواز صدور الافعال المثقاة القليلة عن التأني واختلوا في كونها مكتسبة أو ضرورية وما قيل ان المراد الفعل الاختياري فيرد عليه ان الفعل المولد ليس باختيار عند الثنائين بالتوليد فان قولهم بالتوليد لاجل عدم تمكن العبد من فعله وتركه مع كونه مثابا عليه ومعاقبا به

النظام متبعاً لثبوت الوجودات والخبرات من غير انبعاث قصد وطلب وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعي فلا معنى لاستناد تلك القضية اليهم
(قوله قال في النهاية) المقصود من تقلد كلامها هو الإشارة الى وجه حمل كلام المصنف على ما حمله عليه

[قوله فانها الانسان بالحقيقة] وأما عند جمهور المتكلمين فالانسان هو هذا المجهل المحسوس وقد يقال مدرك اللذة والآلم عند الحكماء أيضاً هو الانسان بواسطة الآلة وهو قواها الجسمانية والخلاف على هذا في الادراك بلا واسطة أمر خارج فالتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفيه
[قوله يتمتع الفعل] أي الاختياري اذ مطلق الفعل قد يسدر عن التأني انما

عن قائم أو معدوم وجوزوه المعترلة توليداً وجوابهما) أى جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب) الشبهة (الرابعة) فيقال في جواب الخامسة لانسلم أن مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته آوثة بديهية ولئن سلم ذلك فالبدى قد يتطرق اليه الاشتباه ظلال في تجريد طرفيه وتقلعها على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البدييات كما عرفت وفى جواب السادسة أن أصحاب المذاهب ادعوا في تلك القضايا أنها ضرورية ولذلك أوردوا الامام الرازى في شبه السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البدهاة بمعنى الاولى فيها سلمنا ولكن الاولى قد تقع خلل في تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه في الاوليات (وقد أجيب عنها) أى عن الشبهة الاخيرة أعني السادسة (بأن الجازم بها) أى بتلك القضايا التي ادعت أصحاب المذاهب بداهتها (بديهية الوهم) لا بديهية العقل (وهى) أى بديهية الوهم (كاذبة) لا اعتماد على أحكامها (اذ تحكم بما ينتج نقائضها) أى نقائض الاحكام الصادرة

[قوله وجوزوه المعترلة توليداً] كالقتل التولد حال نوم الراي أو موته من الرمي الصادر عنه حال اليقظة والحياة

(قوله ضرورية) وهى أهم من البديهية بمعنى الاولى والاشتباه في الاعم لا يوجب الاشتباه في الاخص لجواز كونه في ضمن غير الاولى

[قوله في شبه السوفسطائية] التافن للعلوم الضرورية مطلقاً فلكل القضايا لو لم تكن من الاوليات كان الاشتباه فيها مثبتاً لمدهاهم وهو عدم الوثوق على العلوم الضرورية مطلقاً

[قوله أى عن الشبهة الاخيرة] أشار بهذا التفسير الى قرينة كون الضمير للشبهة السادسة وهى ان الضمير يد الى أقرب المذكورات

[قوله وهى كاذبة] أى في الجملة
[قوله اذ تحكمك ينتج الخ] للمواد تحكم بالمقدمات النتجة لتفويضها حكمت به فتكون في أحد الحكمين كاذبة فلا اعتماد على أحكامها مطلقاً اذ لا شهادة لثمت

[قوله في شبه السوفسطائية] وهم منكرون لبدييات والحيات أيضاً فلو كان المدعى في القضايا المذكورة هو الاولى لم يقد التقدح في الحيات

[قوله أى عن الشبهة الاخيرة أعني السادسة] قيل هذا الجواب يصلح أن يكون جواباً للشبهة الثالثة بأن يقال الوهم بسبب الامزجة والمعادن أوجب الجزم في بعض القضايا ولراية بأن يقال انما وقع التعارض بين البدييات الوهمية والعقلية فرأى في يادى الرأى انها قطعيان ولخامسة بأن يقال ان الجزم بمنقسة ودليل حين انما كان بحسب الوهم لا العقل فظن انه بدىي بسداهة العقل ولله كذلك

عنها فانها تحكم بأن الميت جاز وأن الجراد لا يخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من أن الميت يخاف منه بخلاف بديهية العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال أراد أن بديهية الوهم تحكم بما ينتج تناقض هذه النضايا التي جازمت بها (قلنا فيتوقف الجزم بها) أي بالبدسيات (وبصحتها) (على هذا الدليل) الذي يظهر به كذب بديهية الوهم اذ به يتنازع بديهية العقل عنها (فيدور) أي يلزم الدور لأن هذا الدليل يتوقف على صحة البديسيات التي استعملت فيه (وأينما) اذا توقف الوثوق بحزم البديهية بقضية على أنها ليست لازمة بما ينتج نقضها. ذ

[قوله وقد يقال الخ] على التوجه السابق ضمير نقاضها راجع الى بديهية الوهم بأدى ملابسة أو مجتزأ المضاف أي أحكامها بخلاف هذا الترجيح فانه فيه راجع الى ما رجع اليه ضميرها أعني النضايا المذكورة والاول أظهر معنى لأن دعوي أن بديهية الوهم حاكمة في جميع تلك النضايا بما ينتج نقاضها تصنف وأعلم أنه قد توهم ان هذا الجواب يدفع الشبهة الثالثة والرابعة والخامسة أيضا فلا وجه للتخصيس بالسادسة وليس بشئ لأن خلاصة الثالثة جواز كون الجزم في الاوليات ناشئا من مزاج أو عادة عامين فلا تكون بقبيلة كالنضايا الناشئة من مزاج وعادة مخصوصين فلا بدق دفعها من أثبات ان المزاج والعادة لا مدخل لهما في الاوليات وخلاصة الرابعة ان الجزم بديهية بصحة مقدمات الدليلين الناطقين المتماثلين مع كون احديهما خطأ يوجب رفع الوثوق من جميع البديسيات لجواز ان يكون الجزم في كلها من هذا القبيل فلا بدق دفعها من أثبات ان الجزم في تلك الصورة ناشئ من بديهية الوهم وخلاصة الشبهة الخامسة ان ظهور خطأ دليل جزئي بصحة مقدماته بديهية آتية يوجب رفع الوثوق عن جميع البديسيات لجواز ظهور خطأها بعد أزمنة متطاولة فلا بدق دفعها من أثبات ان ذلك الجزم ناشئ من بديهية الوهم وهو لا يوجب رفع الوثوق عن بديهية العقل ولا شك ان ذينك الاثباتين دونهما سخرط القناد بخلاف السادسة فانه يمكن في دفعها مجرد جواز ان يكون الجازم في تلك النضايا بديهية الوهم كما لا يخفى

[قوله أي يلزم الدور] اشارة الى ان الفعل مسند الى المصدر كما في قولهم لتدحيل بين العير والتروان (قوله يتوقف على صحة البديسيات الخ) فلا بد من الجزم بصحتها فيلزم توقف الجزم بصحة البديسيات مطلقا على الجزم بصحة هذه البديسيات وهو موقوف على الجزم بصحتها مطلقا هذا اذا أريد بالدور معناه الحقيقي وان أريد به توقف الشيء على نفسه قول فيلزم توقف الجزم بهذه البديسيات على الجزم بها لكونها من جملة البديسيات (قوله وأينما اذا توقف الخ) ووروده على تقدير قد يقال ظاهر وأما على تقرير الشارح فقيه بحث

ولذلك ظهر خطأه وللسادة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جوابا لشبهة السادسة [قوله أي يلزم الدور] وجه التفسير هو الاشارة الى أن الفعل أعني يدور مسند الى مصدره بالتأويل المشهور كالتركيب من قيل • وقد حيل بين العير والتروان •

لو جزمت به أيضاً لكانت تلك القضية من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها (فلا يحصل
 الجزم) الموثوق به في بديهي (ما لم يتيقن أنه لا ينتج تقيضه) أي ما لم يتيقن أن ذلك
 البديهي ليس في محزومات البديهة ما ينتج تقيضه (ر) ذلك مما (لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان)
 مع التفحص البالغ وأنه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد أوجب عن الشبه
 الست كلها بأن المقدمات المذكورة فيها ليست اضاليا حسية فهي امباذيهيات أو نظريات
 مستندة الى بديهيات فلا كانت قادمة في البديهيات لكانت قادمة في نفسها ورد بأنها لم
 تقصد بإيراد الشبه ابطال البديهيات باليقين بل قصدنا إيقاع الشك فيها وكيف ما كان الحال
 فقصودنا حاصل (تم انهم) أي المنكرين للبديهيات فقط (معد تقرير الشبه قالوا) لخصومهم
 (ان أجبت عنها) أي عن هذه الشبه (فقد ألزمت أن البديهيات لا تصفو عن الشواذب)
 ولا يحصل الوثوق بصحتها (الا بالجواب عنها) أي عن هذه الشبه (وانه) أي الجواب
 عنها إنما يحصل (بالنظر الدقيق فلا يتق) البديهيات (ضرورة) لتوقعها حينئذ على ذلك
 النظر الدقيق (وهو) أي عدم بقائها ضرورة موثوقا بها لاجل الضرورة هو (المراد) من
 إيراد تلك الشبه (وأيضاً فيلزم الدور) لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها
 هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشيء أعني البديهي

لانه حينئذ يتوقف الوثوق بجزم البديهة بقبية على ان ليس الحاكم بها بديهة الوهم لاعل أنها ليست
 جازمة بما ينتج تقيضها الا ان يقال ليس وجه امتياز بديهة الوهم عن بديهة العقل الا بهذا الوجه كما يدل
 عليه تقديم الجار والمجرور في قوله اذ به يتنازع بديهة الوهم عن بديهة العقل
 (قوله أي ما لم يتيقن ان ذلك الخ) فقوله لا ينتج على صيغة المجهول من قولهم اثبت الناقبة بصيغة
 المجهول وتبجحها أهلها
 (قوله لتوقعها) أي توقف الجزم بها والحكم بصحتها فلا يرد ان مجرد التوقف على النظر لا ينبغي
 كونها ضرورية

[قوله وان كان بمقدمات بديهية) توقف الشيء أعني البديهي على نفسه لزوم توقف الشيء على نفسه
 باعتبار توقف ثبوت البديهي على ثبوت البديهي وان تغاير البديهيان ثم ان ما ذكر من التفصيل بناء
 على ما هو الحق من أن الدور يتغير توقف الشيء على نفسه وان استلزمه لكن الحلقا الدور عليه أيضاً
 شائع ولو مجازاً فلتنتمى الدور إليه ولو بمعوم الجواز وجه ذلك أن قول حقيقة الدور مجزوم بها سواء
 كان الجواب بمقدمات نظرية أو بديهية اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلأن البديهيات حينئذ

على نفسه (وان لم يجيبوا عنها) أى عن الشبه تمت ونفت الجزم) بالبدهييات وأجيب عن ذلك بأننا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن أن يذب عنها وليس يتطرق اليها شك فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها فاسدة قطعا وان لم يتيقن عندنا وجه فسادها أو نشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لاحتياج العقل في جزمه بصحة البدهييات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه (الفقرة الرابعة المنكرونها) أى للحسيات والبدهييات (جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفرقين بطلهما) أى الحسيات والبدهييات (والنظر فرعهما) فيبطل بطلان أصله المنعصر ليهما (ولا طريق) الى العلم (غيرهما) أي غير الضرورة والنظر (وأمثلهم) أي أفضل السوفسطائية (اللاأدوية) القائلون بالتوقف فأنهم قالوا ظهر بكلام الفرقين تطرق التهمة الى الحكم الحسى والعقلى فلا بد من ما حكم آخر وليس ذلك الحكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناها به لزم الدور وليس لنا شيء يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلنا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم هذه بطلان الحسيات والبدهييات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم (قالوا كلامنا هذا لا يبيدنا قطعا) بذلك البطلان والوجوب (فيتناقض) بنفسه كما توهمتم (بل) يبيدنا (شكا فانا شاك) في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف (وشاك) أيضا

(قوله ولا طريق غيرهما) اذ الالهام ليس من أسباب المعرفة بالشيء عند أهل الحق والتعليم داخل في النظر الا ان صاحبه غير مستقل به و التعمية التي تحيد العلم لاحتياجها الى وايضات شاقة قلما يبنى بها المزاج نادر في حكم العلم
(قوله فيتناقض) منصوب جواب النفي

توقف على الدلائل المذكورة في معرض الجواب والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيباً مخصوصاً فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف الكل على الجزء فيتحقق الدور حقيقة العلم الا أن بعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفاً لا بواسطة بل بالذات

[قوله ولا طريق الى العلم غيرهما] قيل الالهام والتعليم بل التعمية أيضاً طرقا لها مع انها غيرهما ورد بأن المراد لا طريق مقدور وفيه ان الضرورة أيضاً ليست طريقاً مقدوراً أع أنهم أجبتوها طريقاً فالأولي أن يقال لهم يتحقق كون الأمور المذكورة طرقاً للعلم ولا يستبعد منهم ذلك

[قوله وشاك في أنى شاك] قيل فيلزم التسلسل في الشكوك وأجيب بأنهم شاكون في لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكنهم الزامهم على أنه تسلسل في الأمور الاعتبارية فينقطع باعتباره الاعتبار

(في أتى شاك وهم جرا) فلا ينهي بي الحال الى قطع شيء أصلاً فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة أخرى تسمى بالعنادية وهم الذين ينادون ويدعون أنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً وانما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجوداً لم يخل من أن ينتهي بقوله للانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لأدلة نفاة أو لا ينتهي وهو أيضاً باطل لأدلة مثبتية ولو كان شيء ما موجوداً لكان اما واجبا أو ممكنا وكلاهما باطل للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بدئية أو نظرية الا ولها معارضة منها في القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم متناقضاً لنفسه هـ ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالمندبية وهم القائلون بأن حقائق الاشياء تأبى للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا أن العالم حادث كان حادثاً في حقه وبالعكس فذهب كل طائفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استعالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء يوجب واحتجوا على

(قوله وبالجملة الخ) أشار بذلك الى ان إنكارهم لا يختص بالوجودات بل ينكرون ثبوت حكم ما في نفس الامر
(قوله تابعة للاعتقادات) فليس للاشياء ثبوت في أنفسها بل يتوسط الاعتقاد كالمسائل الاجتهادية عند من يقول ان كل مجتهد مصيب

[قوله وبالجملة ما من قضية بدئية الخ] هذا يدل على أن إنكارهم لا يقتصر على حقائق الموجودات الخارجية وان كان سياق كلامه يشعر بذلك وهذا يتم الزامهم بلزوم المناقضة في كلامهم لا بأن الجزم قسم من العلم للوجود في الخارج اذ لا وجود لهم عند كثير ولو ثبت فبانظر دقيقة فكيف يحصل الزام متكري أجلي البديهيات بمثل هذا الامر الحق
(قوله ويرد عليهم انكم الخ) وأيضاً يقال لهم كيف حصل لكم هذا الجزم مع أنه تطرق بطرق العلم تهمة على زعمكم الباطل

[قوله وهم قائلون بأن حقائق الاشياء الخ] قيل يلزمهم التناقض لزومه للعنادية لأن اعتقاد نجبة حقائق الاشياء للاعتقاد حقيقة ثابتة في نفس الامر اذ لو قالوا بتبعية الاعتقاد آخر فنقل الكلام اليه فيلزم اما الانتهاء الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع لاعتقاد آخر أو التسلسل في الاعتقادات ولهم ان يمتنعوا لزوم التسلسل الباطل لانه يمكن ملاحظة ثبوت معتقدات غير متناهية بحملها فلا مخدورات. قال فان قلت هم اعترفوا بحقيقة الشيء حيث قالوا ليس في نفس الامر شيء محقق أي ثابت مقرر لا يقبل التبدل فجاء التناقض قلت هذا أيضاً تابع للاعتقاد عندهم

ذلك بان الصفاوى يجد السكر في فيه مرآ فدل على أن للمانى تأبئة للادراكات وذلك بما لا يخفى فساد فظهر أن السوفسطائية قوم لم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلاث وقيل ليس يمكن أن يكون في العالم قوم عقلاء يتبعون هذا المذهب بل كل غلط سوفسطائى في موضع غلطه فان سوفاطا يلقب اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما أن فيلا بلفتهم اسم المحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفطة والفلسفة (والمناظرة معهم) أى مع السوفسطائية (قدمتها المحققون) من العلماء (لأنها لا فائدة المجهول) المحتاج الى النظر (بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجعولة) أى محتاجة الى النظر (والخصم لا يمتثل بمعلوم حتى يثبت به مجعولة) فاتتني القيدان المعبران في المناظرة (فلا اشتغال به) أى بجواب ما ذكره من الشبه (الترام لمذهبهم) وحصل لترضهم كما فرروه في قولهم ان أجبت عنها الخ (بل الطريق معهم في الزامهم ودفع انكارهم) (ان تمتد عليهم أمور لا بد لهم من الاعتراف بشبوتها) والجزم فيها (حتى يظهر عنادهم) في انكار الاشياء كلها (مثل انك هل تميز بين الالم واللذة أو بين دخول النار والماء أو بين مذهبك وما يتناقضه فان أبوا الا الاصرار) على الانكار (أوجعوا ضربا واصلوا ناراً أو يمتثلوا) أى الى أن يمتثلوا (بالالم وهو من الحسيات وبالفارق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات) قال فائد المحصل والحق أن تحصدير كتب الأصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها فيذهب التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم في بادئ وأبهم

(قوله الى أن يمتثلوا) أو يمتثلوا جذف الثاني لظهوره

(قوله أو يمتثلوا بالالم وهو من الحسيات) قيل الحق انه ضعيف لانهم يمتثلون باحاساس الالم لكنهم يجوزون أن يكون خطأ كما في سائر الأغلاط الحسية والجواب ان المراد أو يمتثلوا بالالم حقيقة فإذا لم يمتثلوا بحقيقة الالم وجوزوا أن يكون احساسهم به خطأ يتركون في النار فيحصل المقصود وهو استعجال تأثير قتلهم باحتراقهم وبطللة ليس مقصودنا اعترافهم بمقصوده بل إما اعترافهم بكون الالم مثلاً أمراً حقيقياً أو احتراقهم فيحصل المقصود البتة

﴿ المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب ﴾

الذي هو اثبات العقائد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى (وفيه مقاصد) المقصد (الاول في تعريفه قال القاضي) الباقلائي النظر (هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن وأورد عليه أسئلة) أربعة السؤال (الاول) أن الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق و (الظن النير المطابق جهل) فيلزم مما ذكره في تعريف النظر أن يكون الجهل مطلوباً وهو ممتنع كذا قال الآمدي وزاد عليه المصنف فقال (لا يطلبه عامل فاذاً المطلوب) بالفسر من الظن

(قوله الذي هو اثبات الخ) بأن يراد بالمطلوب المطلوب من علم الكلام وهو الاظهر المناسب ليراد مباحث النظر فيه

(قوله وقيل هو معرفة الله تعالى) بأن يراد به المطلوب من خلقه الانسان قال الله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) قال ابن عباس رضى الله عنهما أي ليمرّفون وحمل الترجيح على الاختلاف في موضوع الفن بأنه المعلوم أو ذاته تعالى لا يظهر به وجه التخصيص فان الكلام علم يقتضيه على اثبات العقائد الدينية أي شيء كان موضوعه

(قوله فيلزم مما ذكر في تعريف الخ) من كون الظن للمطابق مطلوباً أن يكون الجهل مطلوباً (قوله وهو ممتنع) اذ ليس المراد بالجهل هنا الجهل المركب لانه ضد الظن بل عدم العلم بما في الواقع ولا شك ان عدم العلم يمتنع طلبه امتناعاً ذاتياً

(قوله وزاد عليه الخ) أشار بذلك الى ان ما ذكره الآمدي ماحوظ للمصنف أيضاً الا انه تركه لظهوره وزاد عليه وجهاً آخر وهو ان الظن الغير المطابق لا يطلبه عاقل فتقوله لا يطلبه خبر بعد خبر والضمير راجع الى الظن الغير المطابق وليس عطفاً على قوله والظن النير المطابق جهل والضمير عائد الى الجهل على ما هو وقيل انه المراد بالامتناع في عبارة الآمدي قالوا فتقوله فاذاً المطلوب

(قوله فاذاً المطلوب بالفكر الخ) أي المطلوب بالفكر هو الظن المطابق الذي يعلم مطابقتها بعد حصوله اذ لو لم يعلم مطابقتها بعد حصوله لاحتمل أن يكون غير مطابق فيلزم كون الغير المطابق مطلوباً في الجملة وقد بان بطلانه

(قوله الذي هو اثبات العقائد الدينية) هذا أنسب بما ذهب اليه المصنف من ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ولذا قدمه على القول الثاني الذي هو أنسب بحمل موضوعه ذات الله تعالى على ما سبق التعميل

(قوله وزاد عليه المصنف فقال الخ) الزائد اسالة على ما ذكره الآمدي هو التفرع المذكور لا قوله ولا يطلبه عاقل لان الامتناع الذي ذكره الآمدي يؤول اليه (قوله فاذاً المطلوب بالفكر) منظم ما يعلم مطابقتها للواقع) أي الذي يطلبه الفكر بنظره أن يحصل

(ما يدل مطابته) لا واقع (فيكون علماً) لا ظناً وحينئذ يكون قوله أو غلبة ظن مستنداً
ويمكن أن يقال قد يكفي بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك (قلنا بل يطلب)
الظن (من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة) للمظنون (وعدمها) فإن المقصود
الاصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهادات العملية (ولا يلزم
من طلب الاعم) الذي هو الظن مطلقاً (طلب الاخص) الذي هو الظن التميز المطابق
فلا يلزم طلب الجبرلي السؤال (الثاني غلبة الظن غير أصل الظن) بلا شبهة (فيخرج عنه)
أي عن تعريف القاضي (ما يطلب له أصل الظن) فلا يكون تعريضه بنامها (قلنا الظن هو

(قوله فيكون علماً) لكونه جزءاً مطاباً لواقع ضرورة ان ما يدل مطابته تجزم به النفس
(قوله قد يكفي) أي لا نسلم ان المطلوب بالفكر هو الظن للمعلوم مطابته لم لا يجوز أن يكون
الظن المطابق الذي يظن مطابته بعد حصوله

(قوله قلنا بل يطلب الخ) إشراب عن مقدر أي لا نسلم انه اذا لم يكن الظن التميز المطابق مطلوباً
يلزم أن يكون الظن المطابق الذي يدل مطابته مطلوباً بل يطلب بالنظر في الدليل التان بالحكم من حيث
أنه ظن أي اعتقاد راجح بالنظر اليه من غير التناف الى مطابته وعدم مطابته فإن المقصود الاصل كالمعمل
في الاجتهادات قد يترتب على الظن بالحكم بالنظر الى الدليل فإن الحكم الذي غلب على ظن المجتهد
كونه مستفاداً من الدليل يجب العمل به عليه من غير التناف الى مطابته وعدم مطابته سيما عند من
يقول ان كل مجتهد مصيب ولذا يثبت المجتهد الخطأ أيضاً وقد ظهر بما حررنا لك الفرق بين جواب الشارح
وجواب المصنف بما لا مزيد عليه وأن القول بأحادهما في المال وهم

(قوله ولا يلزم من طلب الاعم الخ) دفع لما ادعاه المترض من قوله اذ لو لم يعلم مطابته لاحتمال
أن يكون غير مطابق فيلزم كون الظن التميز المطابق مطلوباً

له في المستقبل اعتقاد مطابق لواقع معلوم المطابقة له حيث ان المطلوب به ما يدل مطابته لواقع بالفعل
فان المطلوب التصديقي ليس بحاصل حالة الطلب فضلاً عن ان يعلم مطابته وبهذا يتدفع ما يقال قد يكفي
باعتماد المطابقة تقليداً أو بناء على الدليل القاسد فلا يلزم كون المطلوب علماً على اتها جزمان فينتافيان
أيضاً فرض كون المطلوب غلبة الظن لان ما يجوز بمطابته لا يكون ظناً هذا وقد يقال المطلوب ما يكون
مطابقاً لا ما يدل مطابته فلا يلزم أن يكون علماً فتأمل

(قوله ويمكن أن يقال قد يكفي الخ) قيل طلب الظن من حيث هو ظن أي اعتقاد راجح عين
طلب ظن المطابقة فليس ما ذكره الشارح أمراً غير ما ذكره المصنف في المال وأنت خير بان قول
المصنف من غير ملاحظة المطابقة يفيد المتابعة اللهم الا أن يقال الجواب الذي ذكره المصنف جواب

المبر عنه بقلية الثمن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح (فكانه قيل أو غلبة الاعتقاد التي في الثمن وفائدة المدول الى هذه المبراة هي التنبه على أن التلبة أي الرجحان مأخوذة في ماهيته (وقد أجاب عنه الآمدي بأن له) أي النظر (خاصيتين) افادة) أصل (الثمن وافادة غلبته) بأن يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم (وقد اكنى) في تعريفه (بذكر احدهما) يعني اجدي الخاصيتين (ولا يجب ذكر الكل) أي كل خواصه في تعريفه (وفيه نظر اذ يوجب) جوابه هذا (جواز القناعة بقوله يطلب به علم)

(قوله لان الرجحان مأخوذ في حقيقته) مقوم اياه بميز له عماءه من أنواع الادراك فالمراد بالقلية القوة والرجحان الذي هو فصل له متحد معه في الوجود لالعمى المصدرى الذي هو الاعتبارى الحنف ولاخاده منه في الوجود عبر عن الثمن به وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما قيل ان كونه مأخوذاً في حقيقته لا يصح أن يمر به عنه وقام ما يطلب غلبة الثمن مقام ما يطلب به الثمن

(قوله فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح) أشار بذلك الى ان المشتق ومبدأ الاشتقاق متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما حققه المحقق الفوائي في حواشيه القديمة

(قوله فكانه قيل الخ) فإضافة التلبة الى الثمن لامية والاختصاص من حيث كونه جزءاً له مقوما اياه ولذا قال الشارح في الثمن دون في الثمن فما قيل ان الاول أن يقول في الثمن ليس بشي

(قوله على ان الغلبة أي الرجحان) لان للعمى للمدوى مأخوذ في ماهية الثمن مقوم اياه بميز له عماءه من الادراكات وهذا التلبه حمل من جعل طلبه طلبه فانه مشعر بانحداهما في الوجود فيكون ذاتياً له وهذا التلبه غير مشهور وان كان كرون الثمن موسوفاً بالرجحان مشهوراً فتدبر فانه مازل في الاقدام

[قوله اذ يوجب جوابه الخ] النظر الاول تقضى إجمالى لدليل صحة الاكتفاء بقلية الثمن والنظر

عن لزوم طلب العلم والجهد ولذا قال من غير ملاحظة المطابقة وعدمها يعني علمها والا فلاخطة أصل المطابقة ولو قلنا بما لا بد منها في الثمن ظاهراً خيلنا نجد الجوابان في المال بقي فيه بحث وهو ان ثمن مطابقة الثمن ان علم مطابقة كان علماً وان علم عدم مطابقتها كان جهلاً وان ثمن نقل الكلام اليه حتى يتسلسل ويمكن أن يقال الثمنون انما تكون متعلقة بالثمنون بمد الملاحظة القصدية فتتقطع باقتطاعها (قوله التي في الثمن) قيل الاول أن يقول أو غلبة الاعتقاد التي في الثمن ليشعر بان الاضافة بيانية وأنت خير بان الثمن هو الاعتقاد الثالب لا نفس غلبة الاعتقاد هذا وقد يجاب عن السؤال الثاني بان المراد بالثمن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمناه لا نفس غلبة الاعتقاد

(قوله وفائدة المدول الى هذه المبراة هي التلبه الخ) لا يعني ان كون الرجحان مأخوذاً في ماهية الثمن أمر مشهور فالتلبه عليه بمبراة ظاهرة في خلافه بما ياباه مقام التعريف فالاولى تركه

فان اعادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز أن يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظاهر لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً (ولان هذه الخاصة) التي اكتفى بها مع ذكر العلم (غير شاملة لافراده فلا يكون جامعا) اذ قد يخرج ما يطلب به الظن الخالي عن الغلبة المفسدة بما ذكره وأما الاكتفاء باجدي الخاصيتين أو الخواص فاما يصح في الخواص الشاملة السؤال (الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هي

الثاني حل له بأن الاكتفاء باحدى الخواص انما هو في الخواص الشاملة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وقد يدل ان كل واحد منها خاصة شاملة للنظر فيجوز الاكتفاء بكل واحد منها وذكر الاثنين والثلاثة لان المراد بقولنا الذي يطلب به العلم ان شأنه هنا ولذا أورد صيغة المضارع لانه يطلب به العلم بالفعل ولما كان الفكر في صورتي العلم والظن متحداً لانه حركة في المعاني طلباً للمبادئ يصدق على كل نظر انه حركة في المعاني من شأنه أن يطلب به علم وظن وغلبة ظن فتدبر ولا تانفت الى التشكوك التي نشأت من غلبة (قوله التحديد الخ) تقرير السؤال ان ما ذكره القاضي تعديد لاقسام النظر ولاشئ من التعديد بتحديد أما الصغرى فلان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسبان داخلان تحت النظر وأما الكبرى فلان التعديد بيان للاقسام والتحديد بيان لمفهوم الشيء من حيث هو وحاصل الجواب انما لانظم انه تعديد لاقسامه بل هو شرح لمفهومه باعتبار خاصته أعني الانقسام اليها الا انه لما كانت خاصة لمفهومه فقط غير صادقة على افراده أخذ تلك الخاصة بحيث تكون صادقة على افراده بان أخذ التقدير المشترك بين القسمين ورد فيها هو سبب لاقسامه اليها فتقبل الفكر الذي يطلب به أحد الاسمين أيهما كان فهو تعريف رسي له فتدبر فانه مما نحن على الاقدام وزل فيه الاقدام

(قوله لخروج ما يطلب به الظن مطلقاً) قيل مراد الحبيب منع لزوم الجامعة في الرسم وفي بحث لانه مصرح بوجود كون الرسم خاصة بيعة شاملة
(قوله ولان هذه الخاصة غير شاملة الخ) قد يقال كل منهما خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم أو الظن بالفعل بل أن يكون الفكر بهذه الحينية وذلك بان يكون حركة في للمعقولات لتحصيل مبادي المطلوب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن أو غلبته كذا في شرح المقاصد وفي بحث اذ المعروف واجب الصدق على كل افراد للمعرف بخصوصه وخبر الواحد وكذا التماس لا يصدق عليه انه من شأنه أن يطلب به العلم والكتاب القطعي الدلالة لا يصدق عليه انه من شأنه أن يطلب به الظن وأما قوله وذلك بان يكون حركة في للمعقولات الخ فقبه انه تعريف آخر للنظر فيشر بمسحة تعريف الحيوان بما من شأنه أن ينطق لشموله من حيث انه جسم حاس الخ جميع افراده ويمكن أن يجاب عنه بان فرض الثالث حل قولهم مامن شأنه أن يطلب به كذا على معنى ان من شأنه ذلك بالنظر الى مجرد ما بهت وهي انه حركة في للمعقولات لتحصيل مبادي المطلوب وهذا صادق على كل فرد من افراده كما يصدق المحتدل

وهذا الذي ذكره القاضي في تحديد النظر (تعديد لأقسامه) فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر (قلنا) هذا تعريف رسمي و (الانقسام اليهما) أي الى هذين القسمين (خاصة له) أي للنظر (مميزة) إياه عما عداه (وقد يقرر هذا السؤال) الثالث (في هذا الموضع وغيره من الحدود المشتملة على التردد بمباراة أخرى فيقال) لفظة (أو للترديد وهو) أي التردد (للايهام فينا في التعديد الذي يقصد به البيان والجواب منع كونه) أي كون أو في الحدود التي ذكر فيها (للتريد بل) هو (للتقسيم أي أيا كان من القسمين) للذكورين في هذا الحد (فهو من الحدود) وحاصله أن المراد

(قوله وقد يقرر هذا السؤال الخ) يستفاد من هذه العبارة ان السؤال في الحقيقة واحد والفرق بحسب العبارة وليس كذلك لأن حاصل الاول ان أو للتقسيم والتقسيم يتأني التعديد وحاصل الثاني ان أو للترديد وهو يتأني التعديد نعم مثلثا السؤالين واحد وهو وقوع كلة أو في التعريف غاية ما يقال ان السؤال الثالث هو ان كلة أو يتأني التعديد وقد قرر مناقاة إياه بذلك العبارة وقد تقرر بهه العبارة

(قوله أو للترديد) لانه موضوع لاحد الامرين من غير معين
(قوله وبجمله الخ) لما كانت عبارة المتن موحمة بالحكم بدخول القسمين في الحدود فيكون تعديدا لاقسامه لا تقيفاً أشار الي دفعه بان المقصود منه ان الحدود له قسمان مختلفان بالحقيقة تعريف أحدهما هذا وتعريف الآخر ذلك

لصدق والكذب على قولنا السماء فوقنا ونظائره مما علم قطعاً وقوع أحد طرفيه لكن غدم تأني مثله هذا الاعتبار في تعريف الحيوان بما ذكر على بحث اللهم الا أن يلزم صحتة على هذا التوجيه ولا يخفى بعد صحة هذا التوجيه أنه اخراج للتعريف عن المتبادر على ان قوله أو غلبة ظن يكون مستدركا حيثئذ لا فائدة له يمتد بها والحل على التخيير في التعبير مدفوع في مقام التعريف فتأمل

(قوله الذي ذكره القاضي في تحديد النظر) المراد بالتعديد في اصطلاح أكثر المتكلمين التعريف الجامع للمانع وهما كذلك فلا يتأني الحلاق للتعديد كونه رسماً

(قوله والاقسام اليها خاصة) قيل هو حيثئذ تعريف بالاختصاص اذ لا يصدق على شيء من الافراد التي يطلب بها أحدهما فقط وبالجمله المرف يجب أن يصدق على كل افراد المرف ولا كذلك الاقسام وان أريد به المنتسم وأجيب بان المرف أحدهما المساوي لكن يرد عليه أنه تعريف بالاختصاص لان معرفة الدائر بين الامرين يتوقف على معرفة الامرين الخصوصيين الذين كل منهما أخنى وأجيب بان كونه أخنى باعتبار كنهه لا يتجزء في الجمله المنتبذة ههنا وقد يقال يلزم تعريف الشيء بأقسامه ويجب بان القسم ذات الامرين والمعرف هو للمفهوم

(قوله فهو من الحدود) يعني أنه لتقسيم الحدود لا لتقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتتل على

باوان قسماً من المحدود حده هذا وهو أنه الفكر الذي يطلب به علم وقسماً آخر منه حده ذلك وهو أنه الفكر الذي يطلب به ظن فهو في الحقيقة حدان لقسمة المتخالفين في الحقيقة المخصوصة للشاركين في ماهية مطلق النظر ولم يرد باوان الحد اما هذا واما ذلك على سبيل الشك أو التشكيك ليتاني التحديد السؤال (الرابع لفظ الفكر) في هذا الحد (زائد) لا حاجة اليه (اذ باقي الحد مضمّن عنه) فانه يكفي أن يقال النظر هو الذي يطلب به علم أو ظن (والجواب أن المراد بالفكر) هنا هو الحركات التخيلية (أي الذهنية لا المبنية المحسوسة فلا يكون منافياً لما قيل من أن حركة الذهن اذا كانت في المقولات تسمى فكراً واذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلاً) كيف كانت) أي سواء طلب بها علم أو ظن أو لم يطلب • قال امام الحرمين في الشامل الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون فلا يسمى به كأكثر حديث النفس (فهو) بالعلمي الذي ذكرناه (جنس للنظر) لا مرادف له على ما هو المتعارف (والباقي) من الحد (فصل)

(قوله على سبيل الشك) من المتكلم أو التشكيك للمخاطب
(قوله الحركات) الظاهر الحركة الا انه أورد سبب الجمع للتمرج بالشمول ليرتب عليه كونه جلياً
(قوله أي الذهنية) بذكر الخالص وإرادة العام
(قوله لا العلية) فقيد التخيلة لاخراج العينية المحسوسة كالحركة في الابن والكيف والكم والوضع لا لاحتراز عن الحركة لاخراج العلية المحسوسة كالحركة الواقعة في المقولات حتى يكون منافياً لما قيل واطلاق الفكر على الحركة التخيلية بمعنى الذهنية واقع في حكمة العين في مبحث العلم حيث قال فان أريد بالفكر الحركات التخيلية الخ
(قوله فهو جلس للنظر والباقي فصل له) بناء على ماقرر من ان المفهومات الاصطلاحية ماهيات اعتبارية فما اعتبر داخلها في مفهوماتها فهو ذاتي لها

أمر شامل فقد قسم المحدود كأن يقال الجسم ما تركب من جوهرين أو أكثر بخلاف أن يقال ما تركب من جوهرين أو ماله طول وعرض وعمق فانه لتقسيم الحد وما نحن فيه من الأول لان الطلب يشملها (قوله فلا يكون منافياً الخ) لشمولها بهذا المعنى للمقولات والتخييلات فلا يرد ما ذكر في شرح المقاصد (قوله فهو جلس للنظر والباقي فصل) قد سبق الإشارة الى ان القدماء يسمون ما به الاشتراك مطلقاً جلياً وما به الامتياز فصلاً واطلاق الجلس على الفكر بالعلمي المتعارف بين المتأخرين كما دل عليه

له يميزه عن سائر الحركات التخيلية (ولا يقال إن الفصل كاف في التمييز والجنس مستغن عنه) في الحد كيف والجنس هو الذي يدل على أصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها ألا ترى أنك إذا قلت النظر هو الذي يطلب به علم أوطن لم يفهم منه أن أصل ماية النظر ماذا هو بل ربما أوهم شموله لنظر مما له مدخل في ذلك الطلب (قال الآمدى لم يذكره جزء من التعريف بل قال النظر هو الفكر) بياناً لاتحاد مدلولها (وما يمدّه هو الحد لها وفيه عمل لا ينبغي) لأن ياز الترادف واتحاد المدلول في مقام التحديد بمباراة ظاهرة في خلافه بعيد جداً وإنما كانت ظاهرة في خلاف بيان الترادف لأن التبادر منها أن الفكر من أجزاء الحد ولو أريد بيان ترادفهما لتبيل النظر والفكر (فهذا) الحد الذي ذكره

[قوله والفصل يحصلها الخ] التحصيل بالمتى القوي أي جماعها حاصلة متحققة في نفس الأمر لا بالمتى الاصطلاحي أعني إزالة الإبهام والجنس وجهه مطابقتها لتام ماهية النوع فانها تنسب إلى الجنس لا الماهية النوعية ثم القول بكون الباقي فصلاً يعني المميز الذاتي لا يثنائي مذكورة سابقاً من أن هذا التعريف رسي وأن الانقسام خاصة له لأن ذلك مبني على أن يكون مذكوره تعريفاً مطلق النظر ولا شك أن الانقسام إلى الأقسام ليس داخلاً في ماهية المقسم وهذا مبني على أن يكون مذكوره تعريفاً لتقسيمه فالنظر العلمي الفكر الذي يطلب به العلم والنظر الظاهري الفكر الذي يطلب به الظن وكل واحد من المشترك والمميز داخل في مفهومهما وحل الجنس على الذاتي والفصل على المميز مطلقاً عما لا يقبله الطبع السليم سيما إذا لوحظ قوله والفصل يحصلها

[قوله بل ربما أوهم شموله لنظر] كالحياة والقوة العاقلة والدليل ووجه الدلالة وبالجملة ماله مدخل في الاكتساب وأشار بلفظ الإبهام إلى كونه باطلاً من أحكام الهم لا إلى ضعفه وانخفاضه بمحل الباء على السببية للتربية فإن الفكر معد للعلم والظن وليس سبباً قريباً لها [قوله بياناً لاتحاد مدلولها] أي مفهومهما فالآمدى حل الفكر على المعنى المتعارف

السياق وأما إطلاق الفصل على الباقي فلمه على اصطلاح القدماء وعلى هذا لا يثنائي إطلاق الجنس والفصل ههنا نصريحه فيما سبق بكون هذا التعريف رسياً بناء على أن المركب من الجنس والخاصة رسم كسائفي لكن في قوله والفصل يحصلها يدس نبوة عن هذا الترجيح إلا أن يجعل قوله ويميزها عطفاً تفسيرياً له (قوله بل ربما أوهم شموله لنظر) كالحياة والقوة العاقلة ونفس الدليل وغيرها وإنما قال ربما أوهم لخروجه بمحل الباء على السببية وحل السبب على التريب أما خروج غير الدليل فظاهر وأما خروجه فلأن الطلب به بواسطة النظر الواقع فيه

التعاضى (تعريفه الشامل) لجميع أقسامه من الصحيح والتفاسد والقطعى والتظنى والوصول الى التصور سواء كان في مفرد أو مركب والوصول الى التصديق على اختلاف أقسامه (وله) أى للنظر (تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى أنه) أى النظر (اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة) على ذلك المجهول (وهو أبواب التعاليم) القائلون بالتعليم والتعلم للمجهولات من المعلومات (قالوا) النظر (ترتيب أمور معلومة أو مظنونة للتأدى الى) أمر (آخر وعليه اشكالان أحدهما أنه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة وجمدهما) أى تعريف المجهول التصوري بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من أقسام النظر مع خروجه عن حده (وكونه) أى كون التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها (نزرا) قليلا (خداجا) نالفا (كما قال ابن سينا لا يشق غلبا) لان هذا الحد انما هو إطلاق النظر فيجب أن يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة قل استعمالها أو كثر وقد أوجب أيضاً

[قوله الشامل لجميع أقسامه] لان جميع أفرادها يطلب به العلم أو الظن سواء حصل أولاً

[قوله والقطعى] باعتبار مادته وصورة كالتنظر التباسى البرهاني

[قوله والتظنى] من حيث المادة كالتنظر التباسى الخطاى أو من حيث الصورة كالاستقراء والتجريب

(قوله على اختلاف أقسامه) من التبيين والتظنى والجهل فان النظر الواقع لتعديله فكر يطلب به

العلم أو الظن اذ الماقل لا يطلب الجهل المركب

[قوله لا يشق غلبا] بالثين للمعجزة والفاء والغلب بالثين للمعجزة العظمى وشدة وحرارة الجوف

وقد جاء صفة مشبهة يقال غلب فهو غلبه كما فى القاموس وكلا المعنيين يصح هنا ويجوز أن يكون بالعين

للمهمة صفة مشبهة من العلة بمعنى المرض

[قوله وقد أوجب أيضاً بأنه الخ] فيه بحث اما أولاً فلم لا يكفى المساواة فى الصدق فى الانتقال

(قوله لجميع أقسامه من الصحيح الخ) لان الطلب لا يستدعى حصول المطلوب ولا يستلزمه فان

قلت يخرج عن هذا التعريف ما قدمته بمجولة جهلا مركباً وتعميم الظن إياه على ما يشير اليه الشارح

فى التعريف الثانى بأبواب عبارة الغلبة هنا لا يقال فى الجزم غلبة ظن لا نقول لو سلم يلزم استدراك قوله

علم قلت لا خروج لان الفكر والحركة الواقعة فى المجهولات لقرض طالب العلم أو الظن لا الجهل لان

طلب الجهل مجتمع سببا من الماقل

(قوله لا يشق غلبا) ان كانت العبارة الثانية بالعين للمهمة فالاولى بالثين للمعجزة والفاء من الشفاء

فلا حذف ولا مجاز وان كانت بالثين للمعجزة بمعنى العلة وهى حرارة العظمى فالاولى تحتل أن تكون

كأذكر وتحتل أن تكون بالعين المهمة والتفاف من السقي وظل الوجهين فيه حذف المضاف أى ذا

بأنه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب مفهوميهما أهم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع أمر زائد يكون بينهما ترتيب وأيضاً كما مشتقان ومعنى المشتق شيء له المشتق منه فهناك تركيب قطعاً وكلاهما مردود أما الاول فلأن اعتبار القرينة مع الفصل يخرجها عن كونه حداً الا أن يجوز الحد التامس بالركب من الداخل والخارج وأما الثاني فلمقدم انحصار التعريف بالمفرد في المشتقات والحق أن التعريف بالمعاني المفردة جائز عقلاً فتكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ

واما ثانياً فقد فكر المحمود لم لا يمكن قرينة فلا حاجة الى قرينة أخرى وأما ثالثاً فلانه لا سلم لزوم منها مع الفصل أو الخاصة حق يتحقق التركيب واما رابعاً فلأن انضمامها معه لا يقتضي أن يكون بينهما ترتيب لم لا يمكن مجرد الانضمام من غير ملاحظة ترتيب

[قوله ومعنى المشتق الخ] في بحث لانه لو كان معناه ذلك لم دخول العرض العام أعنى شيء والنسبة في فصل المعاني الحقيقية والتحقق ان المشتق والمشتق منه متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما ذكره المحقق الدراني في حواشيه القديمة وان ما قالوا من معنى المشتق فهو تعبير عنه بلازمه (قوله يخرجها عن كونه حداً) لان الحد ما يكون بالذاتيات قطعاً اما كلها أو بعضها

غليل أو الإقناع المجازي

(قوله يكون بينهما ترتيب) قد يمنع بعد تسليم الاحتياج الى جزئية القرينة بل الى نفسها أيضاً وجوب للترتيب بينهما بل هو من الموانع التي يوجد فيها التركيب والتأليف بدون الترتيب

(قوله وأما الثاني فلمقدم انحصار الخ) وأيضاً العرض العام لا يجوز اعتباره في مفهوم الفصل قطعاً والام لا يمكن فصلاً ولو أريد بالشيء ذاته لم اقتلاب مادة الامكان الخالص في مثله قولنا الانسان ضاحك بالامكان الخالص الى الضرورة لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري لا يقال للمعتبر في حال الحل هو المقهور وفي حال التحديد هو الذات فيندفع المحذور لانا نقول الكلام في الأمر الذي اعتبره الواضع في مفهوم المشتق ولا شك ان الواضع لم يعتبر حال الحل وصفاً وفي حالة التعريف وصفاً آخر قبل اذا أريد بالمشتق المشتق حقيقة أو حكماً كما ذكرنا في الخبر والحال كان منحصراً وفيه نظر لان هذا انما يتم اذا نزم تأويل الجامد الواقع في التعريف بالمشتق لزومه فيها وهو أول المسئلة اللهم الا أن يبنى الكلام على انه يجب أن يصح جعل المعرفة خبراً عن المعرفة ومحولاً عليه وان لم يكن بينهما حكم بالمثل وفيه ما فيه

(قوله فتكون هناك حركة واحدة) قيل بل ولا حاجة اليها أيضاً لجواز أن ينتقل الذهن من المطلوب الى المبدأ دفعة ثم ينتقل منه كذلك الى المطلوب فلا حركة هناك أصلاً ولك أن تقول الكلام في التعريف بالمفرد ولا يطلق التعريف على هذه الصورة

الذي هو معنى يستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا أنه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعاني المركبة ولم يكن أيضاً للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا أحد النظر بما هو المعبر بما وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا ومنهم من استعصب الاشكال فغير تعريف النظر الى أنه تحصيل أمر أو ترتيب أمور (وثانيهما أنه) أي الحد المذكور (تعريف لمطلق النظر) الشامل لجميع أقسامه (لا للمصحيح منه) فقط (والا وجب تقييد الظن) المذكور في الحد (بالمطابقة) ليخرج عنه النظر الفاسد

(قوله مستلزم للانتقال الخ) فان قيل ذلك المعنى البسيط ان كان حاصله يكون المطلوب حاصله لاستلزامه الانتقال اليه وان لم يكن حاصله لا يمكن التعريف به قلت استلزامه الانتقال اما هو على تقدير كونه يخطر بالبال ملتفتاً اليه قصداً فيجوز أن يكون حاصله بالتبع فاذا أخطر استلزم الانتقال (قوله لم ينضبط الخ) لان المعاني البسيطة التي تستلزم الانتقال الى أخرى تختلف بحسب اختلاف الأشخاص والعرف والمعادات وليس له شائب يعرف به ذلك (قوله للصناعة الخ) اذ مدخلها فيه إنما هو باعتبار استفادة المناسبة للمطلوب دون الصورة وأكثر مسائل الصناعة تتعلق بالصورة

(قوله وللإختيار الخ) اذ الإختيار فيه إنما هو في الانتقال من المطلوب المشهور به الى المبدأ والانتقال منه الى المطلوب يترتب من غير إختيار بخلاف المعاني المركبة فان للإختيار فيها مدخلا بعد بعد حصول المبادي من جهة الترتيب بينهما

(قوله وخصوا الخ) فهو تعريف لأحد قسمي النظر لا لمطلقه حتى لا يكون جامعاً

(قوله لتحصيل أمر) أي ملاحظته قصداً كما مر

(قوله والواجب تقييد الظن بالمطابقة) وما قيل ان التقييد بالمطابقة لا رج النظر الفاسد من حيث المادة مطلقاً لأنه يبقى بعد دخوله في التعريف النظر الفاسد للمركب من أمور مطلوبة مطابقة للواقع غير مناسبة للمطلوب اللهم الا أن يراد بالمطابقة المطابقة للواقع والمطلوب بأن يكون مناسباً له فتخرج عن قانون المناظرة غير صار للباحث كما لا يخفى

(قوله ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته) أي الذي لا يؤدي الى المطلوب والقول بأن بعض أفراد النظر الفاسد الصورة يؤدي الى المطلوب فلا يخرج بهذا التبديل على تقدير سمحه خارج عن قانون المناظرة أيضاً

(قوله مزيد مدخل) اذ لا صورة فيه وأكثر ما يستفاد من الصناعة تحصيلها

(قوله والواجب تقييد الظن بالمطابقة) لئلا أراد بالمطابقة المطابقة لنفس الأمر بأن تكون تلك الأمور المطلوبة صادقة فيها والمستوب بأن تكون مناسبة له والا فالصدق في نفس الأمر ليس المناسب

بحسب مادته (و) وجب أيضاً (أن يوضح) في الحسد (مكان قوله للتأدي) قوله (بحيث يؤدي) ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته وإذا كان هذا التعريف لمطلق النظر (فقدمانه قد لا تكون معلومة) ولا مظنونة أيضاً (بل هي محمولة) جهلاً مركباً فلا يكون التعريف جامعاً ولا يمكن أن يحمل العلم على المعنى العام إذ يلزم أن يكون قوله أو مظنونة مستدركا ثم قد يقال كما أن الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيعمل العلم هنا على ما يتناول التصور والتصديق اليقيني كما مر والظن على ما يتناول سائر التصديقات (وتقول) نحن في تعريف النظر على مذهبهم بحيث يتناول جميع

(قوله على المعنى العام) أى الصورة الخاصة

(قوله على المعنى المشهور) أعنى الاعتقاد الراجح

[قوله على ما يقابل اليقين] أى الاعتقاد الذى لا يكون جازماً مطابقاً ثابتاً سواء كان غير جازم أو جازماً غير مطابق أو جازماً مطابقاً غير ثابت فيتناول الظن بالمعنى المشهور والجليل المركب واعتقاد المقلد وبقرينة المقابلة يعمل العلم على ما عداها وهو التصورات والتصديقات البقبلية فتجسد يشمل التعريف جميع أفراده من غير استدراك قيد من القيود

للمطلوب لا يخرج باعتبار قيد المطابقة مع أنه فاسد بحسب المادة كما سيأتى

(قوله ووجب أيضاً أن يوضح الخ) فيه بحث لأن المفهوم منه وجوب اعتبار الأمرين معاً مع أن الأمر الثانى مغن عن الأول إذ الفاسد بحسب المادة لا يؤدي كما سيصرح به في المقصد الذى يليه ويمكن أن يقال النظر الفاسد بحسب المادة قد يؤدي نفسه نحو زيد حمار وكل حمار جسم والكلام هنا مبنى عليه وأما ما سيذكره من أن النظر الصحيح هو الذى يؤدي إلى المطلوب والفاسد ما يقابله فالمراد هناك هو الذى يؤدي نوعه فلا مخالفة ولا محذور يقي فيه بحث آخر وهو أن وجوب التيد الثانى إنما يرد إذا كان المراد من قوله لتأدي لتأدي أو ليحصل التأدي أما لو كان المراد التعليل بمعنى لكون تلك الأمور المؤدية إلى المطلوب فلا يرد إلا أن يقال للمعنى الأول هو المتبادر من عبارة التعريف فليتهم

(قوله بل هي محمولة) أو مقهلاً فيها

(قوله كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات) أشار بقوله من التصديقات إلى خروج الشك والوهم إذ لا يطلق النظر على ترتيب الأمور للشكوك والوهوم ثم هذا المعنى بمقتضى أن يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكر وإن كان للمعنى الآخر هو المشهور بين العامة ولو سلم

فالتعريف قائمة على إرادته فلا ضرورة استعماله في التفسير

أنساه في التصورات والتصديقات بلا اشكال (هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده
لتحصيل غيره) هذا (وأما من يراه) أي النظر (مجرد التوجه) الى المطلوب الادراكى بناء
على أن المبدأ عام النفيض فتي توجهنا الى ذلك المطلوب افاضه علينا من غير أن يكون لنا
في ذلك استماتة بمعلومات سابقة (فثم من جملة عدمها يقال هو مجرد الذهن عن التفلات)
المأتمنة عن حصول المطلوب (ومنهم من جملة وجودها يقال هو تحديق العقل نحو المنة وولات

[قوله بلا اشكال] بخلاف السابق فانه فيه اشكالان يحتاج في التقصى منهما الى تكلف
[قوله هو ملاحظة العقل الخ] أي يقصد واختيار كما هو المتبادر فخرج الحدس اذ هو سئوح المبادئ
المرتبعة من غير طلب والعقل وان كان يطلق على التعقل والنفس الناطقة والقوة العاقلة والجوهر الجرد
الا ان المراد منه النفس الناطقة بقرينة ان الملاحظة فعلها وان الجردات عليها تخضوري لا حصولي ثم
الملاحظة لاجل تحصيل الغير يقتضي أن يكون ذلك التحصيل غاية مرتبة عليه في الجلة فلا يرد التقصى
بالملاحظة التي عند الحركة الاولى والثانية اذ لا يترتب عليها التحصيل أصلا بل انما يترتب على الملاحظة
التي هي من ابتداء الحركة الاولى الى انتهاء الحركة الثانية ثم يترتب على الملاحظة التي بالحركة الاولى
في التعريف بالفرد وهي فرد منه تقدير وانه مع ظهوره قد خفي على بعض
(قوله من غير أن يكون الخ) فان قلت الاستماتة بديهية فكيف يتكورها قلت لعله يقول ان احضار
المعلومات طريق من طرق التوجه فانه يفيد قلع الالتفات الى غير المطلوب ولذا قد يحصل المطلوب
بمجرد التوجه بدون معلومات سابقة على ما هو طريقة حكماء الهند وأهل الرياضنة
(قوله نحو المقولات) أي المطالب كما يدل عليه تشبيهها بالمصرات وتصريحه فيما قد يقال حيث
قال وتحديق العقل نحوه فالمراد بالمقولات ما من شأنه أن يصير مقولات واختيار صيغة الجمع للتعميم
يشموله للمطالب التصورية والتصديقية البقيية وغيرها وان كان الظاهر صيغة المفرد

(قوله ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره) أي من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان
التعريف المذكور يصدق على ملاحظة احدى مقدسي الدليل مثلا مع انه ليس ينظر وذلك لان ملاحظة
الصغرى مثلا ليس لتحصيل المطلوب منها بل لينضم اليها الكبرى ويحصل المطلوب من المجموع وقد يناقش
في التعريف المذكور بأن ملاحظة العقل مشترك وبأنه يختص بالحركة الاولى والكفر بمجموع الحركتين
وبأن الملاحظة بند وجدان المبادئ المناسبة لتحصيل ما هو أنسب منها عند عدم حصوله يصدق عليه
التعريف وليس من التفرع وأيضا خروج الحدس منه غير ظاهر والجواب عن الاول منع اشتراكه عند
التكليم ولو سلم فالقرينة معينة وعن الثاني منع اختصاصها بها فان في الترتيب ملاحظة للمرتبة على وجه
مخصوص وعن الثالث ما أشرنا اليه في توجيه قوله لتحصيل غيره وعن الرابع وضوح القرينة على ان المراد
لتحصيل الغير بطريق الاكتساب

وشبهوه بتحديث النظر) بالبصر (نحو البصرات) وقد يقال كما أن الإدراك بالبصر يتوقف على أمور ثلاثة مواجهة البصر وتقليب الحدقة نحوه طلباً لرؤيته وإزالة الغشاوة المانعة من الإبصار كذلك الإدراك بالعصيرة يتوقف على أمور ثلاثة التوجه نحو المطلوب وتحديث العقل نحوه طلباً لإدراكه وتجريد العقل عن الغفلات التي هي بمنزلة الغشاوة واعلم أن الظاهر مذهب أصحاب التعاليم وهو أن النظر اكتساب المجهولات من المعلومات وحينئذ نقول لا شبهة في أن كل مجهول لا يمكن اكتسابه من أي معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة إياه ولا شك أيضاً في أنه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على أي وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فإذا حصل لنا شعور ما بأمر تصوري أو تصديقي وحاولنا تحصيله على وجهه أكل فلا بد أن يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلاً من معلوم إلى آخر حتى يجد

(عبد الحكيم)

[قوله التوجه نحو المطلوب] أي في الجهة بحيث يمتاز المطلوب عما عداه كما يمتاز البصر بتواجهه البصر عن غيره

[قوله وتحديث العقل النع] أي التوجه التام إليه بحيث يشغله عما سواه كتقليب الحدقة إلى البصر

[قوله وأعلم الخ] تحقيق المقام بحيث تجلي الحق ويرفع النزاع

[قوله أن الظاهر مذهب الخ] لما مر من أن الاستعانة بالمعلومات أمر يبدى كيف لا وتختلف

النتائج بحسب اختلافها إيجاباً وسلباً وقوة وضعفاً

[قوله من معلومات] مخصوصة كالذاتيات في الحدود والاوزان البينة الشاملة في الرسوم والحدود

الوسطى في الاقترايات وقضية للملازمة في الشرطيات

[قوله ومن هيئة مخصوصة] لا يحتاجن في وملك أن هذا القول يقتضى أن يكون تقديم الجنس

على النسل في المرفقات واجباً ليحصل به الهيئة الخاصة مع أن ذلك ليس بلازم عند أهل التحقيق فإن

المراد من الهيئة الخاصة فيها هي الهيئة الخاصة من انضمام أحدهما إلى الآخر لتحصل صورة وحدانية

مطابقة للمعرف سواء قدم المجلس أو الفصل

[قوله ولوحاولنا تحصيل الخ] أي تحصيل ذلك الأمر على وجه أكل من الوجه السابق سواء قلنا

أن ذلك الوجه هو المطلوب أو أن المطلوب ذلك الأمر بهذا الوجه على ما حققناه في جواب الشبهة

الأولي للامام في امتناع اكتساب التصور وقد عرفت هناك بين كونه أكل من الوجه السابق

فارجع إليه

المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهي المسماة ببياديه ثم لابد أيضاً أن تحرّك في تلك المبادي ليرتبط ترتيباً خاصاً يؤدي إلى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الأولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية أول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل بخفيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية وأما للترتيب الذي ذكره في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية ونظراً

(قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية) بناء على اتحاد العلم والمعلوم فلاحظ المعلومات ليس الا توارد الصور والكيفيات على النفس ولما كان فيها الانتقال من معلوم إلى معلوم وسورة إلى سورة دفعة ولم يكن بين البدأ والمنتى أمر واحد متصل قابل للاقسام إلى أمور كل واحد منها كيفية نفسانية كما في الحركة الأينية وهو لازم في الحركة عند الحكماء والا لزم الجزء على ما بين في محله زاد لنظراً قبيل ولم يزل وما من الحركات النفسانية

(قوله ونظراً ما توجد الخ) إذ سوح المبادئ المناسبة دفعة عند التوجه إلى التحصيل المطلوب نظري قليل

(قوله ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل) فيه بحث وهو ان تحقيقه هنا يدل على ان كل مطلوب له وجهان ثبتت ثلثة أشياء وقد نفاه في المقصد الرابع من ان المراد الثالث في أقسام العلم ويمكن ان يجاب بأن منتهى الحركة الثانية نفس وجه المجهول الذي يشعر به بنفسه بالتعريف ولذا قال على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الاكمل فلان ثلث حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به وأعلم ان اعتبار مبدأ الحركة الأولى المطلوب المشعور به بوجه ناقص ومنتهى الحركة الثانية المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل يؤيده ما قلته من شرح المقاصد في أثناء تقرير الوجه الثاني من متسكى الإمام في امتناع كسبية التصور وقد عرفت ما فيه فالظاهر ان سوق كلامه على الثواب قد بر

[قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية] قبل عليه الحركة الفكرية امتناعاً في المقولات وليست بكيفيات وأما الكيفيات صورها العقلية واجيب بأن المراد الحركة في مقولات المعقولات وهي الصور الادوائية التي هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعلومات على سبيل المجاز من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع لا اتحاد بينهما بحسب الذات كما يطلعون الصور عليها ومثله كثير لا يستنكر وأعلم ان في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا ذكره ان شاء الله تعالى في مباحث الاين على رأى الفلاسفة فليطلب هناك

[قوله لازم للحركة الثانية] لزوم بحسب الوجود لكنه لازم غير محمول فن عرف الفكر به يقول بأنه نفس الترتيب لا باعتبار انه لازمه

توجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر أن ينتقل أولاً من المطلب الى المبادئ ثم منها الى المطلب ولا خفاء في أن هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المطلوب وتجريد الذهن عن التفلات وتحديق العقل نحو المقولات فتأمل واعلم أيضاً أن الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات آخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات (المقصود الثاني أنه أي النظر ينقسم الى صحيح) وهو الذي (يؤدي الى

واذا كان كذلك فالترتيب يكون لازماً للحركتين في التحقيق فتعريف النظر به تعريف باللازم فإن جوزنا التعريف باللازم التغير المحذور فذلك والا حملنا الكلام على التسامح بان المراد بالترتيب ما به الترتيب كما في تعريف الحكمة بشتكال النفس أو على الاصطلاح على ذلك

(قوله وتحديق العقل الخ) حمل الشارح للمقولات على المبادئ التي تقع الحركة فيها على خلاف ما قلناه سابقاً وهو الحق اذ الوجدان شاهد صدق على أنه لا يلزم لنا بعد التوجه الى المطلوب استحضار المبادئ وتحديق النظر في مناسبتها وترتيبها فتأمل قوله حتى يظهر لك ان هذه التعريفات كلها تعريفات بالاوزام وحقيقة النظر هي الحركتان وأن لا نزاع في الحقيقة بين الفريقين (قوله وهو الذي يؤدي الخ) بيان للحاصل وإشارة الى أن قوله يؤدي مفعلة كاشفة لان في العبارة تقدير المبدأ والموصول

[قوله وتحديق العقل نحو المقولات فتأمل] مراد الشارح بالمقولات هو المبادئ وأما مراد المصنف بها فهو المطلب لان الكلام هناك موقوع على انتفاء الاستماع بالمعلومات السابقة بخلافه هنا فالتوجه اليه والحدق نحوه متغايران فيما ذكر الشارح هنا بخلافها فيما قلناه عن الابهرى وقد يقال التمهيد السابق يدل على ان التحديق أيضاً نحو المطلوب وهذا يثمر بأنه نحو المبادئ وهذا هو الظاهر لكن الفرق بين التوجه الى المطلوب وتحديق العقل نحوه لا يتخلو عن غفلة اهم الا ان يحمل أحدهما على التوجه في الجملة والآخر على التوجه التام وهذا وكأن الامر بالتأني لإشارة الى ما دل عليه كلام المصنف من ان التفسير بالتحديق عن التفلات لم يأتى لأرى النظر لاكتساب المجهولات من المعلومات ليس بمقطوع بل يجوز أن يكون تمرناً باللازم لكن الكلام في محولية هذا الاوزام حتى يصح التعريف بها عند من لا يجوز التعريف بالباين [قوله الى صحيح يؤدي الى المطلوب] أي يؤدي نوعه فلا يرد على تعريف الصحيح والناشد بانتفاء الهمود والعكس قولنا زيد جار وكل جار جرم مجرد حمل الاداء على الاستزام الكلي لا يتبع لتحقيقه في خصوص اتيال المذكور وتأثيره كما لا يخفى ثم للمطلب هذه الاعتقاد الثلاثة ١: ١: ١: -

المطلوب وفاسد يقابله) أى لا يؤدي الى المطلوب فالصحة والفساد صفتان مارضتان للنظر حقيقة لا مجازاً لكنه أراد أن يبين السبب في اتصافه بهما فقال (ولما كان المختار) عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو (أنه ترتيب العلوم) بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة

(قوله يؤدي الى المطلوب الخ) قيل يرد على التزمين قوانا زيد حمار وكل حمار جسم فانه يدخل في الصحيح مع انه فاسد المادة أقول لا نسلم تأديت الى المطلوب فان حقيقة القياس على ما صرح به الشارح في حواشيه على شرح المختصر وسط مستلزم للأكبر ثابت للأصغر وههنا لا يثبت الأوسط للأصغر فلا تدراج فلا تأدية في نفس الأمر نعم انه يؤدي بعد تسليم المقدمتين

(قوله فالصحة الخ) رد لما في شرح المقاصد من ان صحة النظر وفساده عبارة عن صحة مادة وسورته ففي اتصافه الى الصحيح والفساد تجاوز كما في اتصافه الى الجلي والخطي

(قوله عند المتأخرين) قيد بذلك لان المختار عند المتقدمين انه عبارة عن الحركتين وزاد لفظ مذهب أهل التعليم لدفع ما يوهم اختلاف المبرتين حيث قال سابقاً انه ترتيب أمور معلومة أو مثبوتة وههنا انه ترتيب العلوم من ان هذا معنى آخر سوى ما ذكره سابقاً من مذهب أهل التعليم يترتب عليه اتصافه الى الصحيح والفساد

[قوله ولما كان المختار عند المتأخرين مذهب أهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم] عبارة المتن هكذا ولما كان المختار انه ترتيب العلوم فزاد الشارح قوله مذهب أهل التعليم إشارة الى دفع ما يوهم من ظاهري عبارة من البناء اتصاف النظر الى الصحيح والفساد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذي أشار اليه هو ان ليس مراده جعل الانقسام المذكور مبنيًا على تفسيره بالترتيب حتى لا يجري على تفسير آخر على القول بالاكتساب بل مراده ان المختار عند المتأخرين لما كان مذهب أهل التعليم وهو القول بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى النظر بمجرد التوجه الى المطلوب من غير استعانة بمعلومات كما سبق وبعد وضوح القصود لا يبالى بما في عبارة المتن من أدنى مسأحة وإعلم ان النظر سواء جعلناه نفس الترتيب أو الحركة للمقضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفة وإلى التصديق دليلاً ويكون العلوم أي الامور الخاضعة مادة لتلك الموصل والهيئة الخاصة صورة له وقد يضائق الى النظر بهذه الملاية وهذا معنى كلام المصنف ان لكل ترتيب مادة وصورة والاتصاف بالعلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعاً وبهذا يظهر وجه ما قال ان العلوم التي يقع لها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المترتبة عليه بمنزلة الصورة وأما ذكره الشارح في حواشيه المطالع وحاشيته الصغرى توجيهاً لذلك القول ان الفكر عرض لا مادة له ولا صورة فقيه بحث لان المفهوم من الخلائقهم في مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض كما سيأتي ان شاء الله

لأنه أدى الى مجهول ولا شك أن هذا الترتيب يتلاقى بشيئين أحدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة له فإذا انصف كل واحدة منهما بما هو صحتها في نفسها انصف الترتيب قطعا بصحته في نفسه أعني تأديته الى المطلوب والا فلا وهذا معنى قوله (ولكل ترتيب مادة وصورة) أي لا بد له من أمرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب منهما (فتكون) جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال (صحته) أي صحة النظر بمعنى تأديته الى المطلوب (بصحة المادة) أي بسبب صحتها أما في التصورات فنزل أن يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفي موضع الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة وأما في التصديقات فنزل أن تكون القضايا المذكورة في الدليل مناسبة للمطلوب

(عبد الحكيم)

(قوله ولا شك الخ) أي هذا الترتيب الذي هو قمل الناظر يتلاقى بشيئين أحدهما بمنزلة المادة في كون الترتيب به بالقوة والثاني بمنزلة الصورة في حصوله به بالفعل فإذا انصف كل واحد بما هو صحته في نفسه انصف الترتيب بالصحة التي هي صفته بخلاف ما إذا كان عبارة عن الحركتين لأن الحركة حادثة بالفعل من مبدأ المسافة أعني المطلوب المشعور به بوجه الى منتهاها أعني الوجه المجهول وليست بالقوة عند حصول العلوم وبالفعل عند حصول الهيئة فلا تكون صحة النظر حينئذ بصحة المادة والصورة بل بترتيب مالأجله الحركة أعني حصول العلوم المناسبة والهيئة المنتجة وبخلاف ما إذا كان عبارة عن التوجه المذكور فإن العلوم السابقة لا تدخل لها في التأدية حينئذ فلا تكون صحته لصحة المادة والصورة أيضا وبما ذكرنا اندفع ما في شرح المقاصد من أنه يستفاد من عبارة المواقف ابتناء اقسام النظر الى الصحيح والناقد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب وليس كذلك وبعض الناظرين لبان الابتناء المذكور توجهه بعيد عن العبارة لا يتقبله الطبع السليم

(قوله وهي بمنزلة المادة الخ) زاد لفظ بمنزلة لعدم كونها ركنين للترتيب ولأن المادة والصورة مختصة بالأجسام والوجه الأخير ذكره الشارح في حاشيته الكبرى والمتمري والاعتراض يمنع التخصيص مستندا بأن الة المادة والصورة شاملة للجواهر والأعراض فمقتضى عدم الفرق بين المادة والصورة والة المادة والصورة فلا تكن من الخطأين

(قوله بسبب صحتها) يعني أن الباء السببية لا للملابسة حتى يكون المعنى صحته باعتبار صحتها فيكون وصفه بها باعتبار حال متعلقه أي صحيح مادتها وصورتها على ما في شرح المقاصد

وصادقة اما قطعاً أو ظناً أو تسليمياً (و) بسبب صحة (الصورة) الحاصلة من رعاية الشرائط
 نامتيرة في ترتيب المرفقات والادلة (مما) أى بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين (وفساد
 بفسادهما) مما (أو فساد احدهما) فقط (ومنهم من قسمه) أى النظر (الى الجلى والظني)
 وهذا بعيد لان النظر أمر يطلب به البيان ولا يجامه فلا يتصف بما هو من صفات البيان
 لذلك حققه فقال (وتحقيقه أن الدليل قد يمرض له الكيفيتان) يعني الجلاء والخفاء (بوجهين
 أحدهما بحسب الصورة) وهي الهيئة المارضة للمقدمات (فان الاشكال متفاوتة في الجلاء
 والخفاء) في استلزام المطلوب فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره يحتاج الى
 وسط أقل أو أكثر (وانيسهما بحسب المادة فان المطلوب قد يتوقف على مقدمات كثيرة
 وأكثر) وذلك بان لا يكون المطلوب مستنداً ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها
 بوسائط على مراتب متفاوتة في الكثرة (وقليلة وأقل) وذلك بان يستند الى الضروريات
 مثلاً بواسطة واحدة أو يستند اليها ابتداء (مع تفاوتها) أي تفاوت المقدمات في الجلاء
 والخفاء وان كانت ضرورية (باعتبار تفاوت في مجرد الطرفين) كما مر تقريره وأنت خير
 بان الاختلاف بحسب المادة يجرى في المرف أيضاً فان أجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة
 في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة أو وسائط بخلاف الاختلاف

(قوله إما قطعاً الخ) مفعول مطلق أي صدق قطع أو ظن أو تسليم أو حال أي مقطوعة أو مثبوتة
 أو مسلمة وهذا قسم باعتبار الصناعات الثلاثة المعتبرة في تحصيل المطالب النظرية أعني البرهان والخطابة
 والجدل وأسقط المناظرة والشعر لعدم اتادتهما المجهول

(قوله مجتمعتين) إشارة الى أن كلمة معاً حال وليس ظرفاً بمعنى في وقت واحد

(قوله لان النظر الخ) يعني ان جلاء النظر وخفاءه انما هو بالنظر الى بيانه وكشفه للتطور فيه
 وهو لا يجامه أصلاً لكونه معداً له فلا يتصف بصفاته

(قوله وصادقة إما قطعاً أو ظناً أو تسليمياً) أى صادقة في نفس الامر أما خال كونه مقطوعة أو
 مثبوتة أو مسلمة لا أن يكون صدقها بحسب هذه الامور ولا لم تعين الصحة وبدل عليه أيضاً قوله فيما
 سبق والاوجب التلن بالمطابقة فتأمل

(قوله ولا يجامه) لا بان يجتمع في شيء ولا بان يتصف النظر بالبيان كما صرح به في ابتكار الانكار
 [قوله بخلاف الاختلاف بحسب الصورة] فان قلت يجرى فيه الاختلاف بحسبها أيضاً بأن يقدم
 الاعم أو يؤخر قلت تأخير الاعم وان جاز في التعريف لكن الاستعمال على تقديمه قطعاً فلا اختلاف
 بحسبها في التعريفات للتداوله فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الفرق

بحسب الصورة فذلك خص الدليل بالذكر (فإن أريد) بجلاء النظر وخفائه (ذلك) الذي ذكرناه (فهو لا يمرض للنظر) حقيقة بل للدليل أو المرف (والتجوز لا يمنعه) بل يجوز أن يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع في كلامهم من أن هذا نظر جلي وذلك نظر خفي (وإن أريد) بجلاء النظر وخفائه (غيره) أى غير ما ذكرناه (فلا ثبت له) أى لا دليل له يدل على نبوته (المقصود الثالث النظر الصحيح) المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته (يفيد العلم) بالمنظور فيه (عند الجمهور) وأما إفادته للظن فقد قيل أنها متفق عليها عند الكل (ولا بد) قبل الشروع في

(قوله فذلك) أى لكونه نبياً

(قوله فذلك خص الدليل بالذكر) واندفع ما في شرح المقاصد من أن عبارة المواقف توم الخصاص اقتضاه إلى الجلي والظني بالدليل وليس كذلك

(قوله المشتمل على شرائطه الخ) فمرسحة النظر بما هو سببها لترتب الحكم عليه بإفادته للعلم من غير شبهة بل يكون بديهاً على ما قبله من نهاية القول لآلانه لا يصح هنا تفسيرها بما هو صفة إذ لا خفاء في صحة قولنا النظر الذى يؤدى إلى حصول المطلوب يفيد العلم به في الجملة ولأنه لو كان كذلك لكان نفسه إلى التمسك باعتبار التأدية وعدمها عبثاً

(قوله متفق عليها الخ) لأنه لو لم يكن مفيداً للظن أيضاً لم يكن مؤدياً إلى حصول المطلوب أصلاً لا علماً ولا ظناً فلا يكون صحيحاً

(قوله ولا بد الخ) فإن المذكور سابقاً مهمة محتملة الجزئية لكونها في قوتها وتحتمل الكلية بناء

[قوله فهو لا يمرض للنظر حقيقة] قيل قد ثبت بل اشتهر إطلاق النظر على نفس الامور المرتبة فلا خفاء في صدقهما عليها حقيقة وأنت خير بان ذلك الإطلاق مجازى عند الجمهور والكلام في انصاف النظر الخفي بهما حقيقة وقد يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه مؤدياً أداء واضحاً سريعاً أو أداء خفياً بطيئاً وإن كانا مستفادين من مادة البيان وصورته وقيل أيضاً المراد بجلاء النظر كونه مقدماته جليلة وهذا الكون المخصوص صفة النظر حقيقة وكذا الكلام في الخفاء والنقل المبرج من أرباب هذه الصناعة بهذه الإرادة غير لازم لأن قولهم هذا النظر جلي وفا خفي شائع والاصل في الكلام حقيقة فيجعل مرادهم على هذا والحق أن الجلاء والخفاء بالمعنى المتبادر بينهما صفة لا شئ باعتبار وتعلق العلم به فلا يوصف به النظر حقيقة لأن النظر ما يحصل به العلم لا ما يتعلق به ذلك ويمكن أن يحمل قول الشارح على هذا وهذا بعيد فليتأمل [قوله المشتمل على شرائطه الخ] كأنه إشارة إلى أن ليس المراد بالصحيح هنا ماس وهو الذي يؤدى إلى المطلوب لأن القول بأن النظر المؤدى إلى المطلوب يؤدى إليه لهو ولا ينطق به نزاع الا

الاستدلال (من تحرير عمل النزاع) ليتوارد التي والاثبات على محل واحد (فقال الامام الرازي قد يفيد أي النظر (العلم) فيكون المدعى موجبة جزئية على في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود (وهو) أي هذا المدعى الجزئي (وان سهل بيانه) فان لو ان هذا حادث وكل حادث محتاج الى مؤثر (يفيدنا العلم بأن هذا محتاج الى المؤثر فقد وجد نظير مفيد للعلم بلا شبهة (قل جدواه) لان المقصود الاصل من اثبات كون الظن الصحيح مفيداً للعلم أن يستدل به على أن الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بأن يقال مثلاً هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح له يفيد العلم فهذا يفيد العلم وإذا كان المدعى الذي أثبتناه جزئياً لم يتيسر لنا ذلك المقصود (اذ الجزئي

على ان مهملات العلوم كليات

(قوله فقال الخ) أي فأقول قال الامام الخ ليمح ترينه على ما تقدم وكذا قوله ثم قال المتكبرون بتقدير أقول عطفت على هنا وكلمة ثم للتدرج في مدارج الارتفاع فان مرتبة بيان شبهة المتكبرين بعد تحرير عمل النزاع

(قوله فيكون المدعى موجبة جزئية الخ) فان كلمة قد وان كان بحسب الوضع لبعضية الأوقات لكنه يستعمل لبعضية الافراد أيضاً حيث حل الشارحان عبارات الانارات وأما قد يمرض له الاتصال على الجزئية (قوله الفكر المفيد للعلم موجود) فانه لا يمكن حله على الكلية إذ ليس كما فكر مفيد للعلم موجوداً (قوله بأن يقال الخ) يعني يصير كبري لصغرى سهلة الحصول فلا بد أن تكون كلية (قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود) وان حصل الرد على من أنكر افادة العلم مطلقاً الذي هو مقصود أيضاً ولذلك قال قل جدواه

(قوله إذ الجزئي الخ) تعليل لمقدمة مطوية هي علة لقوله قل جدواه أي قل جدواه لعدم حصول المقصود الأصلي منه إذ الجزئي الخ كما يشير اليه بيان الشارح

بتأويله لكن يمكن أن يجعل عليه أيضاً بناء على ان المطلوب الذي اعتبر الاداء اليه في النظر الصحيح أهم من العلم والظن والنزاع فيه هنا هو الافادة للعلم على ان افادة نوعه لا تستلزم افادة شخصه بحسب الظاهر وقد صرفت ان الاولى هي المرادة من التعريف فلا لغو أسلاً

[قوله قد يفيد العلم] القول باحتمال هذه العبارة للإيجاب الكلي بالنسبة بأن يدل مطلق النظر بتأويل الصحيح وغيره في القطعيات وغيره هنا يكون منه صحيحاً في القطعيات يفيد وكل ما في القطعيات من الصحيح منه بعض من مطلق ليس بشئ لأن أقصى ما ثبتت بالبيان المذكور أن لا يكون هذا الكلام من الامام متافياً لادامة الإيجاب الكلي ولا كلام فيه أما الكلام في حله على الإيجاب الكلي ولا احتمال في هذه العبارة لذلك أسلاً [قوله لم يتيسر لنا ذلك المقصود] فان قلت اذا ضم اليه قولنا افادة هذا النظر الصحيح ليس بمخصوصه

لا يثبت (ولا يعلم حاله) الا بالكلية (الذي يتدرج فيه ذلك الجزئي بقينا) (وقال الآدمي كل نظر صحيح) بحسب مادته وصورته مما (في القطعيات) احتراز بهذا التقييد عن النظر الصحيح الذي في المقدمات الطنية الصادقة فانه يفيد أننا لا عدا (لا يعقبه ضد العلم) أي مناف له (كالموت والنوم) والنقطة وقائدة هذا التنبيد ظاهرة (يفيد له) أي للعلم فقد جعل المدعي موجبة كلية موضوعها مفيد بغيره فان قلت الانظار الصحيحة في التصورات ليست

(قوله ولا يعلم) إشارة الى ان المراد بالتبوت العلمي لئلا يرد ان الجزئي قد ثبت حاله بالجزئي كاني التمثيل فانه يفيد التبوت الثاني الا اذا كانت العلة قطعية وحينئذ يكون تبوت الجزئي في الحقيقة من الكل (قوله الذي يتدرج الخ) وصف كاشف للكلية يبين وجه افادته العلم بحال الجزئي (قوله في القطعيات) أي اليقنيات كما هو التبادر لا الجزئيات الشاملة للجزئيات أيضاً (قوله أي مناف له) فسر الضد بثنائي لان حصول الثاني مطلقاً مانع لحصول العلم ضداً كان أولاً بل مقابلاً كان أولاً فان المتقابلين يعتبر فيهما أن يكون الثاني في بينهما لقائهما (قوله مفيد بغيره) انصح الكلية بهذه الكلية مساوية للجزئية في الصدق الا انه لا يصح جعل

بل لكونه صحيحاً متروناً بشرائطه فكل نظر صحيح مقرون بشرائطه يكون مفيداً ليس لنا المقصود لا يقال هذا تمثيل وانه لا يفيد اليقين لانا نقول التمثيل يفيد اليقين اذا كانت العلة المشتركة قطعية وهنا كذلك قلت نعم الا ان التمثيل حينئذ يرجع الى القياس كما سنذكره في أول بحث القياس فيكون المسمى المثبت حينئذ أيضاً كلياً وكلامه فيما اذا كان المدعي المثبت جزئياً ليس الا كما دل عليه عبارته [قوله في القطعيات] أواد بالقطعي معني اليقيني فانه قد يستعمل بهذا المعنى لا المعنى الاصح المتداول لاجل المركب والا لم تصح الكلية كما لا يخفى قال في شرح المقاصد تركنا التقييد بالقطعي استثناء عنه بذكر النظر الصحيح اذ النظر في الثاني لمعالم العلم يكون مفيداً من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وفيه بحث ظاهر لان النظر في الضديات الصادقة لتحصيل الثاني نظر صحيح ولا يفيد العلم فالا احتياج الى التقييد المذكور ثابت البتة

[قوله لا يعقبه ضد للعلم] قيل هذا التقييد انما يحتاج اليه في تعريف النظر اذا خص بما سوى التحديد الثام وأما فيه فلا لعدم احتياج تعاقب الاضداد عقيب الختام قبل حصول المطلوب فتأمل (قوله أي مناف له) فلا يرد ان الموت عديم فكيف يكون ضداً للعلم والضدان هما الوجوديان وقيل اطلاق الضد مبنى على مذهب من يقول ان الملووت وجودي لا يقال الموت ليس ضداً للعلم لان استحالة اجتماعهما ليست لقائهما بل لغوات شرط العلم وهو الحياة بالموت لانا نقول لو صح هذا لا متع التضاد مطلقاً اذ ما من شيء يتدرج بينهما تضاد الا ويمكن أن يقال امتناع الجمع بينهما ليس لقائهما بل لغوات شرط أحدهما وهو خلاف الاجماع

واقعة في القطعيات فلا تدرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا بأس بذلك فإن المقصد الاصل
هو الانظار التصديقية لان سالها في الافادة مما علم بقينا وفي نهاية المقول أن من عرف
حقيقة النظر الذي يدعى أنه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نسمي بالنظر
ما يتضمن مجموع علوم أربعة الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم
بازوم المطلوب عن تلك المقدمات المملومة بنيتها وصحة ترتيبها الرابع العلم بأن ما علم لزومه
عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك أن كل عاقل يعلم ببديهية العقل أن من حصلت له
هذه العلوم الاربعة فلا بد من أن يحصل العلم بصحة المطلوب هذا محصول كلامه وحاصله
أن من تصور للنظر من حيث أنه صحيح مادة وصورة ولا حظ معه حال اللازم منه بالقياس
اليه جزم بأن كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما ببديها لا يحتاج فيه الى تمقل الطرفين على

الجزئية كبرى بخلاف الكلية

(قوله لان سالها في الافادة الخ) بخلاف الانظار الواقعة في التصورات فان في افادتها شبهة ولذا
أنكرها الامام

(قوله وفي نهاية المقول الخ) تأييد لقوله لا بأس بذلك بان الامام أيضاً خص بالانظار التصديقية
لكن يمكن أن يقال ان تخصيصها لانكاره الانظار التصورية
[قوله علم بالضرورة] أي بالبديهية حيث رتب على مجرد عرفان حقيقة النظر وانما لم يمرض لتصور
الحصول على ماهو مناط الحكم لعدم الخفاء فيه

(قوله فانا لعني بالنظر) أي بمعرفة كما يدل عليه السابق واللاحق
(قوله ما يتضمن مجموع علوم أربعة) تضمن معرفة حقيقة النظر الصحيح للعلوم الثلاثة ظاهرا
لا معنى للصحيح الا ذلك وأما العلم الرابع فخارج عن حقيقة النظر مستفاد من مقدمة سادقة معلومة
لنا حقيقة وهو لازم الحق حق والا لبطل azوم فلمه أراد بالتضمن الاستنباع فان هذا العلم تابع في
الحصول لتلك العلوم الثلاثة

[قوله وفي نهاية المقول] قيل قاعدة قل هذا الكلام قويمه الجواب المذكور بيان ان الامام أيضاً
صرح بالانظار التصديقية والتأني على أنه كما صرح بالجزئية صرح بالكلية أيضاً ثم ان مراده بالضرورة في
قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البداهة لا مجرد القطع واليقين بقرينة قوله ولا شك ان كل عاقل
يعلم ببداهة العقل الخ واشترطه تلخيص تصور الموضوع أعني النظر على ماهو مناط للحكم بقرينة
على ذلك أيضاً

[قوله فانا لعني بالنظر] أي بمعرفة معنى النظر

الوجه الذي هو مناط الحكم بينهما (نعم قال المتكروّن) لكون النظر الصحيح مفيداً للعلم (هذا) أي كون النظر الصحيح مفيداً له (ان كان معلوماً كان ضرورياً) مستغنياً عن الاحتجاج عليه (أو نظرياً) محتاجاً إليه (وهما باطلان أما الاول) يعني كونه ضرورياً (فلأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء) أصلاً خصوصاً اذا كان الضروري أولياً (وهذا) أي كون النظر الصحيح مفيداً للعلم (يختلف فيه) بين العقلاء (ولأنه نجد بينه) أي بين الحكم بأن النظر الصحيح مفيد للعلم (وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتاً ضرورياً) معلوماً ببديهية العقل (ونجزم بأنه) أي كون النظر مفيداً للعلم (دون ذلك) القول (في القوة ولا يتصور ذلك) أي كونه دون في القوة (الا باحتماله للتقيض ولو بأبعد وجه وانه) أي احتماله للتقيض (بني بداهته) قطعاً فلا يكون بديهياً (وأما الثاني) يعني كونه نظرياً (فلأنه أثبت للنظر بالنظر) اذ يحتاج على تقدير كونه نظرياً الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه (وانه تناقض) لاستزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيداً لا على انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو أن هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها

(قوله مستغنياً الخ) أشار بتفسير الضروري والنظري الى الأعمار فيها

(قوله يعني بداهته) بل كونه معلوماً

(قوله فلأنه أثبت للنظر بالنظر) أي اقادة النظر باقادة النظر أما كون المطلوب اقادة النظر فظاهر

وأما أنه باقادة النظر فلما ذكره الشارح بقوله اذ يحتاج الخ

(قوله على امتناع العلم) أشار به الى أن كذا ان في قوله ان كان معلوماً للقرض بمعنى أو كما قال في

قوله تعالى (قل ان كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين) ولك أن تقول انه اقتريد والشق الثاني محذوف

لظهوره أي وان لم يكن معلوماً كيف ادعيت صدقه والحال ان الدعوي فرع العلم

(قوله للمدعى عندنا هو ان هذه القضية الخ) الا أنه لا كان دعوى صدقه فاقترنس الأمر متضمناً لدعوي

(قوله نعم قال المتكروّن الخ) قيل هذا القول منقوض باقادة العلم المتفق على العلم بها ويمكن أن يقال

أنهم يدعون العلم في أنه يفيد العلم كما يشير اليه الشارح في ثاني شبه السنية على أنه لا خلاف في اقادة

العلم بين العقلاء فتأمل

(قوله لتتظر بالنظر) أي لاقادة النظر باقادة النظر

(قوله قلنا للمدعى عندنا الخ) لا يعني عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف لان ساق الكلام

يتربط على العلم بصدقها فالشكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم به (فاختار) في جواب الشبهة (طائفة منهم الامام الرازي أنه ضروري) كما حققناه من كلامه في النهاية (فولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نسلم بل قد يختلف فيه) مع كونه ضروريا (قوم قليل وكيف) يقال لا يجوز اختلافهم فيه (وقد أنكر قوم) من العقلاء (البديهيات وأسا) كما عرفت (وذلك) الاختلاف الواقع منهم هنا انما يكون (خفاه في تصور الطرفين) في هذا الحكم البديهي (ولسر في مجردهما) عن المواضع والواحق ليتعملا في الذهن على الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم يجردوها كما هو حقهما أنكرها الحكم بينهما وذلك لا يتدح في كونه بديهي (كما مر) في جواب الشبهة الرابعة لشكري البديهيات بالكيفية (فولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين) وكونه أدنى منه في القوة انما هو (لاحتماله للنقيض) ولو بأبعد وجه (قلنا ممنوع بل) ذلك

معلومية صدقها اذ لا يمكن دعوى شيء بدون معلوميته اكنني على دعوي صدقها فالانكار لهذه الدعوى يتضمن انكار صدقها وانكار معلوميتها فاندفع ما قيل ان في هذا الجواب تمسقا لان عنوان البحث ثم قال المتكرون لكون النظر مفيدا للعلم يدل على أن الشبهة لشكري نفس الافادة قيل الأولى أن يقال المقصود من الأدلة التي تقيد نفي للمعلومية أنه لو أفاد العلم أفاد كونه علما عند ملاحظة الطرفين بناء على أنه لازم بين ولو بالمعنى الأعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء للزوم وأنت خبير بأن الكلام في الأدلة التي تقيد نفي معلومية هذه القضية لاني ان ما افاده النظر علم فان هذه شبهة أخرى للناظرين كما سيجي (قوله أنه ضروري) أي بعنوان النظر الصحيح وان كانت افراد موضوعها بالنظر الى أنفسها بعضها ضروريا كالشكل الأول والقياس الاستثنائي وبعضها نظريا كباقي الاشكال فلا يرد ان اختيار كونه ضروريا مطلقا أو كونه نظريا غير صحيح لانتفاءه اليهما

فيها بكار الافكار بل هنا أيضا حيث قال في عنوان البحث ثم قال المتكرون لكون النظر الصحيح مفيدا للعلم يدل على أن الشبهة لشكري نفس الافادة فالأولى أن يقال المقصود من الأدلة التي تقيد نفي المعلومية هو لو أفاد العلم أفاد كونها علما عند ملاحظة الطرفين بناء على أنه لازم بين ولو بالمعنى الأعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء للزوم

[قوله منهم الامام الرازي أنه ضروري] قيل عليه لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختيار أنه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الرازي أو نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين وأجيب بان الكلام فيها اذا أخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وما ذكر من التفصيل قطعاً انما هو في الخصوصيات

التفاوت (اما للالف) والاستثناس بذلك القول لوروده على الدهن كثيرا بخلاف ما نحن فيه (أو لتفاوت في تجريد الطرفين) ولا شك ان التفاوت الناشئ من هذين لا يتدح في البداهة (وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر وأنكر عليه الامام الرازي) في النهاية (فقال ان اثبات الشيء بنفسه يقتضى أن يعلم به قبل نفسه) لم يكن اثباته به (وذلك يستلزم أن يعلم حين ما لا يعلم) وتلخيصه أنه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلًا حال الطلب ومن حيث أنه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلًا في تلك الحال (وهو تناقض) قال فبطل ما نوهوه من أن نفي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع نفيه وإثباته مما بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه أصلاً فظهر أن اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما أن نفي كل النظر بالنظر متناقض من وجه آخر فلا مخلص الا في دعوى الضرورة كما غلصناها (والجواب أنه) أى امام الحرمين (إنما يمنع كون اثبات كون النظر بالنظر اثباتاً للشيء بنفسه لا أنه يعلم ذلك ويمنع كونه تناقضاً) حتي نتجبه عليه ذلك الانكار (وحتى يتيقنه) أى تحقيق ما ذكرناه من أن اثبات النظر بالنظر ليس اثباتاً للشيء بنفسه وان أوجهم العبارة (انا ثبت القضية الكلية) القائلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ما يناقى العلم فانه يفيده (أو المهمة) القائلة النظر قد يفيد العلم (على اختلاف

(قوله ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر) لا يعني أنه لا وجه لمنع التناقض بعدما أثبت بقوله لاستلزامه كون الشيء معلوماً حين ما ليس معلوماً وان ما نقله عن الامام اعادة لذلك فالصواب أن يقال في شرح قوله تناقض كذا الشيء بنفسه ثم يحرر كلام امام الحرمين بأنه لا تناقض في اثبات الشيء بنفسه لانه انما يقتضى ثبوت الشيء فقط بخلاف نفيه بنفسه فانه يستلزم انتفاء الشيء وثبوته معاً وانه تناقض ثم يورد عليه انكار الامام بأنه وان لم يكن في اثبات الشيء بنفسه التناقض الذي في نفي الشيء بنفسه الا أنه يستلزم تناقضاً آخر وهو أن يكون الشيء معلوماً وأن لا يكون معلوماً في حالة واحدة (قوله وتلخيصه أنه الخ) الحينان لتعميل لا لتقييد فلا يرد منع التناقض لاختلاف الحينين (قوله على تناقض من وجه) وهو أن يكون معلوماً وأن لا يكون معلوماً في حالة واحدة (قوله من وجه آخر) وهو أن يكون النظر ثابتاً ومتنقياً (قوله وان أوجهم العبارة) أعني قولنا اثبات النظر بالنظر

(قوله وتلخيصه أنه من حيث هو مطلوب الخ) الحينان المذكورتان لتعميله لا لتقييده فلا

التحريرين بمشخصة) أى بقضية شخصية حكم فيها على جزئى معين من افراد النظر فنقول
النتيجة فى كل نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوماً قطعياً لما هو حق قطعياً
وكل ما هو كذلك فهو حق قطعياً فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعياً وهذا معنى قولنا
كل نظرى قطعى للمادة والصورة مفيد للعلم أما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة
والصورة الا التقطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة وأما الكبرى فبدسبية لاشبهة
فيها وقد يقال بمبارزة أخرى هكذا كل نظر صحيح فى القطعيات لايتم به مناف للعلم يشتمل
على ما يقتضى العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتغل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع
يفيد العلم ويستلزمه أما الصغرى فلان النظر الصحيح ما يظنوي على جهة الدلالة أعنى
الملازمة العقلية الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع وأما الكبرى
فلاستنتاج تخلف الشيء عن المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجملة فهنا قضيتان بدسبتان اذا نظرنا

(قوله أى بقضية شخصية) ومي ان هذا النظر مفيد للعلم فان قيل اثبات السكينة والمهلة اذا كان
ينظر بخصوص كان الانبات بنفس ذلك للنظر الجزئى لانه مفيد للعلم قلت انبائها بذلك النظر متوقف
على صحة مقدماته واستلزامه لما وهو معنى الاثابة فيكون انبائها موقوفاً على قولنا هذا النظر مفيد للعلم
(قوله أما الصغرى الخ) استدلال على حقيقتها بأنها بدسبية لان تصور طرفها كافى فى الحكم وكل
بدسبى فهو حق وكذا قوله وأما الكبرى الخ وزاد قوله لاشبهة فيها اشارة الى أنها بدسبية لاختفاء فيها
أصلاً لا باعتبار الحكم ولا باعتبار الطرفين بخلاف الصغرى فان فيها خفاء باعتبار الطرفين وبما ذكرنا
ظهر أن الاعتراض بأن الاستدلال على الصغرى والكبرى يتأني دعوى بداهتها المستفادة من قوله
وبالجملة فهنا قضيتان الخ والجواب بأن الاستدلال المذكور تنبيه أو تعليل لمي والبدسبى قد يكون
نظرياً من حيث لميته كلام منشأ عدم التدبر فتدبر

(قوله وبالجملة الخ) بجمل الجواب أن هنا قضيتان بدسبتان بأى عبارة عبرتا بهما اذا رتبناهما
رتباً مخصوصاً يفيد ذلك الترتيب العلم بتلك القضية السكينة أو المهلة فلا يكون اثبات الشيء بنفسه

(قوله فنقول النتيجة فى كل نظر قياسى الخ) فان قلت معنى قولنا النظر يفيد العلم انه يستلزم العلم
بالنتيجة فمن ينكر استلزام النظر الصحيح للنتيجة كيف يسلم لزوم النتيجة قلت المنكر هو استلزام النظر
للعلم بالنتيجة وللد كور هو استلزام المقدمات للنتيجة والفرق ظاهر وبالجملة عنوان العملية يلاحظ هنا
فى اللازم ولا عنوان النظر فقط فى جانب اللازم فلا اشكال فى تأمل

(قوله وبالجملة فهنا قضيتان بدسبتان) قيل دعوى بداهتها يتأني الصغرى والكبرى اللهم الا أن يقال
ما ذكر تنبيه فان قلت قوله فى التحرير الاول وأما الكبرى فبدسبية لاشبهة فيها يدل على نظرية الصغرى

ففيما أعاد لنا العلم بأن كل نظر صحيح يفيد العلم ثم أن حكمتنا بأن هذا النظر الجزئي الواقع في هاتين اللقمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه إلا إلى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير أن يعلم أنه من أفراد النظر أولاً فلا يلزم حينئذ إلا توقف العلم بالتعينة الكلية على العلم بالقضية الشخصية (وقد تكون) القضية (الشخصية ضرورية) معلومة بالضرورة كما ذكرناه من الحكم بإعادة العلم على هذا النظر الجزئي (دون الكلية أو المهمة) بل تكونان نظريتين وذلك بآثر (لاختلاف العنوان) في الشخصية والكليّة والمهمة فيجوز اختلافها في الضرورية والنظرية (فإن) الحكم (الديهي) مشروط بتصوير الطرفين (بلاشبهة) (وتصور الشيء بكونه نظرياً) كما في القضية الكلية والمهمة (غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة) كما في القضية الشخصية فجاز أن يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافياً في الحكم بينهما فتكون الشخصية ضرورية ولا يكون تصوره من حيث أنه فرد من أفراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ولا المهمة ضرورية بل نظرية مولوفة على تلك الشخصية ولا استحالة فيه فإن قلت لاشك أن الكلية مشتملة على أحكام

(قوله ثم أن حكمتنا الخ) أي بعد ما تحققت أن ههنا أثباتاً للكلية أو المهمة بشخصية وعلمت أنه ليس أثبات الشيء بنفسه فاعلم أن الحكم في تلك الشخصية بديهي حق لا يحتاج في فهمك أن الحكم بإعادة هذا النظر الجزئي نظري لفرض الكلية أو المهمة نظرية فيحتاج إلى نظر آخر وهو أيضاً نظري فيلزم الدور أو التسلسل فقوله ثم أن حكمتنا الخ دفع اعتراض يرد بعد بيان أنه ليس فيه أثبات الشيء بنفسه (قوله فلا يلزم حينئذ إلا توقف الخ) لا التوقف على نظر آخر فلا يلزم الدور أو التسلسل

(قوله فجاز أن يكون تصوره الخ) مثلاً إذا كان ذلك النظر الجزئي على هيئة الشكل الأول كما مر يكون إنتاجه بديهي لا يحتاج إلى علم بالنتيجة بديهية فيكون تصوره كافياً في الحكم بانه مفيد (قوله لا شك الخ) يعني أن ما ذكره وإن دل على تقاير المثبت والمثبت بالكلية والجزئية فلا يكون أثبات الشيء بنفسه لكنه يلزم ذلك بطريق آخر وهو أنه إذا ثبت الكلية ينظر جزئياً يكون ذلك

قلت بل أراد به أن الكبري بديهي لا يحتاج إلى التنبية كما دل عليه قوله لا شبهة فيها ويمكن أن يقال أيضاً البديهي قد يكون نظرياً نظراً إلى لينته كما مرح به في شرح المقاصد

(قوله ثم أن حكمتنا الخ) قيل لا حاجة إلى هذه المقدمة في أصل المطلوب فإن للقديمتين لما حملتا في القدم مرتبتين حصل المطلوب وهو أن العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم وأما أن حال إعادة هاتين اللقمتين ذلك المطلوب ماذا فلا حاجة بنا إلى بيانه وأما هو بيان الواقع ثم لمعترض أن بمود ومقول لو كان ضرورياً لما اختلف المتقلا فيه ولما وجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات فنضطر إلى

الجزئيات كلها فإذا أثبتت الكلية بحكم جزئى معين فقد أثبت حكم ذلك الجزئى بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث أنه فرد من أفراد موضوع الكلية فالاول ضرورى أثبت به هذا الثانى النظرى فلا عذور أصلاً واعلم ان ذكر للمهمة فى تحقيق الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشئ بنفسه انما يظهر فى اثبات الكلية بالنظر وأما اثبات المهمة بالنظر فلازمه الظاهر هو التسلسل ولذلك قال فى المحصل الحكم بان النظر

النظر داخلاً فى موضوع تلك الكلية فيكون ذلك النظر الجزئى مثبتاً لحكم نفسه فيلزم المحذور وخلاصة الجواب انه لا عذور لاختلاف الجهة فانه مثبت من حيث أنه من أفراد التسلسل مثبت من حيث ذاته هكذا ينبغي ان يحاط بمراتب الكلام

(قوله استطراد الخ) فيه بحث لانه لما دعى الخضم انه على تقدير ان يكون قولنا النظر الصحيح مفيد لاهل نظرياً يلزم اثبات الشئ بنفسه نظراً الى انه اثبات افادة النظر بافادة النظر ولم يتعرض عند افادة الشبهة بكلية الحكم فكيف يكون ذكر المهمة فى الجواب استطرادياً بل يكون ذكر كل من الكلية والمهمة فى الجواب لازماً قطعاً لمادة الشبهة

(قوله لان لزوم الخ) فيه بحث لان لزوم المذكور عدم ملاحظة خصوصية النظر المثبت وهو مشترك بين الكلية والمهمة بل فى المهمة أظهر لانه يحتاج فى الكلية الى عدم ملاحظة الكلية فى جانب المثبت أيضاً بخلاف المهمة نعم لو كانت مثلاً لزوم المذكور اندراج المثبت تحت المثبت على ما ذكره الشارع بقوله فان قلت الخ كان لزوم المحذور المذكور فى الكلية دون المهمة لكن ليس فى عبارة المتن أثر من ذلك وأما ما نقله من المحصل فلا يفهمه لان ذلك المذكور مبنى على ان يكون للمدى جزئية كما اختاره الامام ولا شك ان اللازم حينئذ التسلسل أو الدور دون اثبات الشئ بنفسه لان الجزئية اذا أثبت بنظر جزئى آخر يكون افادة ذلك النظر نظرياً اذ لو كانت بديهية كانت الجزئية بديهية فيحتاج الى نظر جزئى آخر يكون افادته أيضاً نظرية فيتسلسل أو يدور

(قوله فلازمه الظاهر) أى معلوم الظهور فالتميز فيه من قبيل ووالدك المبد وابرار ضمير متصل وتمريف المستند دلالة على ان اللازم للمعلوم الظهور مقصور على التسلسل لا يتجاوز الى اثبات الشئ بنفسه لا للاشارة الى ان الدور لازم غير ظاهر بلان لزوم الدور والتسلسل فى مرتبة واحدة فى الزوم ولما كان الدور مستلزماً للتسلسل استغنى بذكره عن ذكر الدور

جواب الامام ولو أمكن منع الاختلاف فى هذا الجزئى المتخصص لم يمكن منع التناوت وأنت خير بان المقدمة المذكورة انما احتجج اليها دفعا لمود الاعتراض على افادة اينك المتقدمين لمطالع

(قوله فلازم الظاهر هو التسلسل) انما قال فلازم الظاهر لاحتمال المود وان يكون ذلك النظر داخلاً فى المهمة وأن يكون عينها ولا تسلسل فى شئ من المود

قد يفيد العلم نظري والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص يكون الحكم
 بكونه مفيداً للعلم بدسياً كقولنا النتيجة في القياس الضروري الاستزام والمقدمات ابتداء
 أو بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد
 القضية الكلية وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي مدين لا يستلزم اثبات الشيء
 بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة (ثم عورض هذه الشبهة بقيل قولكم لاشئ
 من النظر بمفيد للعلم ان كان ضرورياً لم يختلف فيه أكثر العقلاء وهذا لا يمنع) اذ لا يتصور
 انكار أكثر العقلاء لمحكم بدسهي بخلاف انكار أهلهم اياه فانه جائز كما سر (وان كان نظرياً
 لزم اثباته بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح) لان المدعى سالبة كلية قد أثبتت
 بموجبية جزئية متناقضة ايها وهذه للمعارضه انما تم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة
 الكلية اذ يلزمه التناقض على تقدير كونها نظرية وأما اذا كان غرضه التشكيك حتى
 لا يثبت كون النظر مفيداً للعلم فله أن يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة

(قوله ثم عورض الخ) معارضة القلب وقرره ان ذلك وان دل على ان لاشئ من النظر بمفيد
 فعندنا ما يفيها لانها إما ان تكون ضرورية أو نظرية وكلاما عمال الخ

(قوله لم يختلف فيه أكثر العقلاء) أي مع الأقل فلا اختلاف بمعنى الخلفه ضد الموافقة والاتصال
 بمعنى المتابعة أو لم يختلف فيه أكثر العقلاء بانكارها عن التهج للتوهم على ان يكون من الخلف ضد
 التتمام أو لم يقولوا انه باطل على ان يكون من الخلف بمعنى الباطل وليس للمعنى لم يختلف فيه أكثر
 العقلاء فيما بينهم

(قوله وانه تناقض صريح) بخلاف اثبات النظر بالنظر فانه تناقض غير صريح ولذا أنكره امام
 الحرمين

(قوله ان هذا النظر الخاص يفيد الخ) وافادته الظن بعدم الافادة معقولة أيضاً أو معلومة قطعاً

(قوله لم يختلف فيه أكثر العقلاء) الاظهر في العبارة أن يقول لم يختلف فيه أكثر العقلاء لان
 مراده انكار أكثر العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح والمتبادر من عبارة المصنف ان بعضاً من ذلك
 الأكثر قائلون بهذا السلب والبعض الآخر قائلون بالإيجاب كما يدل عليه التأمل في قولهم اختلف الأئمة في كذا
 وليس المراد ذلك قطعاً وتصحيح كلامه للصير الى الخلف أي لم يختلف فيه معنا أكثر العقلاء

(قوله يفيد الظن بعدم الافادة) قيل له أن يختار أيضاً انه يفيد عدم العلم بإفادة النظر العلم لا العلم
 بعدم الافادة ولا الظن به ولا يخفى بعده بعد ما صرحوا بالسلب الكلي في المدعى لير له أن يختار ان السالبة

فلا يثبت نظير مفيد للعلم فلا تناقض (والنتكرون طوائف) سياق كلامه مشعر بأن ما تقدم
شبهة واحدة للمتكربين بأسرهم وما سيأتي من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب
أن اشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير متصور وإن ما سبق شبهة للمتكربين بالكفاية أعني
السنية ألا ترى إلى قوله فقبل قولكم لا شيء من النظر بمفيد وإلى أن هذه الشبهة في قوة
أولى الشبه المنسوبة إليهم فإن كون النظر مفيداً للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقبيه علماً
مؤداهما واجد ومدار الشبهتين على أن العلم بهما ليس ضرورياً ولا نظرياً لكن لما كان الجواب
عن لزوم إثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق أفرادها
عن الشبه الآخر * الطائفة (الأولى من أنكر افادته للعلم مطلقاً) أي زعم أنه لا يفيد أصلاً

ولا تناقض لأن ذلك العلم ليس مستنداً من النظر بل علم ضروري يفتح العنان للنظر فإنه إذا حصل
لنا العنان بعدم الافادة من النظر الخصوص علم قطاً إن ذلك النظر يفيد العنان المذكور
(قوله سياق كلامه الخ) فيه بحث لأن المذكور في أول المبحث النظر الصحيح مفيد للعلم فسباق
الكلام مشعر بكون الشبهة المذكورة شبهة للمتكربين لا فادته مطلقاً لا للمتكربين بأسرهم إلا أنه أفرداها
عن شبهة السنية لعدم العلم بالتساها إليهم وجواز كونها لفرقة أخرى مشاركة للسنية في دعوى نفي
الافادة مطلقاً

(قوله غير متصور) إذا لا يمكن أن تكون شبهة واحدة مثبتة لنفي الافادة مطلقاً ولنفيها في الالميات
فقط ولنفيها في معرفة الله تعالى فقط بلا معلم
(قوله أعني السنية) هذا إنما يتم لو علم انحصار المتكربين لافادته بالكلية في السنية وهو ممنوع
والتصوير المذكور غير مفيد لأن الاتحاد في الدعوى وكونه شبهة في قوة شبهة أخرى لا يقتضي اتحاد
قائلها

(قوله مؤداهما واحد الخ) لا ينبغي عليك أن المردد في الشبهة المتقدمة بين الضرورية والنظرية هو
العلم بنفس تلك القضية والمردد في الشبهة الأولى هو العلم بأن للعناد بالنظر الجزئي علم واللازم في
احديهما على تقدير الضرورية والنظرية لا يمكن جملة لازماً في الأخرى فكيف يكون مؤداهما واحداً
وكون مدارهما على أن العلم بهما ليس ضرورياً ولا نظرياً لا يثبت ذلك
(قوله لكن لما كان الجواب الخ) يعني الاعتناء بشأن تلك الشبهة لاشتغال جوارحها على التحقيق
والتدقيق اقتضى تقديمها على سائر الشبه وإن كانت كلها للسنية

الكلية مغلوبة ضرورية ويجوز التفاوت والاختلاف في مثلها كما سيثير إليه الشارح

لا في الالحيات ولا في غيرها (وهم السعنية) المنسوبة الى سومنات وهم قوم من عبدة
الارثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس (ولم شبه به الشبهة الاولى)
العلم بان الاعتماد الحاصل بعد النظر علم (وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطأه) لا متناع
الخطأ في الضروريات (والثاني باطل) اذ قد يظهر للتأخر بعد مدة بطلان ما اعتقده وبانه لم
يكن علما وحذا (ولذلك نقل المذاهب) ودلائها لما مر من أنه قد يظهر صحة ما اعتقده
بطلانه وبالعكس وأنت تعلم ان هذا متعوض بأحكام الحس فاتها ضرورة عندهم ومقبولة
مع وقوع التماط فيها (وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر) لان الاستفادة من النظر الاول
هو ذلك الاعتماد كقولك مثلا العلم حادث وأما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية
أخري وقد فرضت نظرية فلا بد لها من نظر آخر يفيدها (وبتسلسل) اذ نقل الكلام الى

(قوله قائلون بالتناسخ) بالذلل اذ نظر العقل لا يفيد عندهم علما

(قوله العلم بان الاعتقاد الخ) تقريرها ان لا شئ من النظر الصحيح يفيد العلم اذ لو أفاد نظر
ما من الانظار الصحيحة للعلم فالعلم بان الاعتقاد علم اما ان يكون ضروريا أو نظريا وهما بحالان الخ
(قوله لم يظهر خطأه) أى لم يجز ظهور خطئه والثاني باطل اذ قد يظهر بعد بعض الانظار
الصحيحة وذلك يوجب جواز ظهور الخطأ بعد كل نظر صحيح فلا يكون العلم بان مفاده علم ضروريا
وما قبل ان اعتقاد المقلد ضروري لحصوله للصبيان وانجائين مع وقوع التماط فيه فليس بشئ لان اعتقاد

(قوله المنسوبة الى سومنات) هي اسم صنم كان في بلاد الهند فكان الجهول فتتوا به وكانوا يأتونه
من كل فج عميق حتى ذكر الجزري في تاريخه انه كان له ألف نفس يجدهونه وثلاثة مملكون حجاجه
وثلاثة يفتنون عنده وقد انتدب له السلطان محمود بن سبكتكين ونهض فرشيمان سنة ست عشر وأربع
مائة في ثلثين ألف فارس سوى المعاونة ووصل الى بلد الصنم فذكه وأوقد النار على الصنم حتى قطع
(قوله قائلون بالتناسخ) الظاهر أنهم ظانون بذلك لاجازون به اذ لا طريق الى العلم عندهم سوى
الحس ومن الذين انه ليس من الحيات

(قوله ان كان ضروريا لم يظهر خطأه) فيه بحث لان اعتقاد المقلد ضروري لحصوله للصبيان والمجانين
مع وقوع التماط فيه والجواب بعد تدليج ضروريته في الجملة حمل الضرورة هنا على الضرورة العامة
(قوله وأنت تعلم ان هذا متعوض بأحكام الحس) أجيب بأن كون أحكام الحس عندهم ضرورية
ليس مطلقا بله فيما جزم به الحس بالبدية ويرى عن مكان التماط فلا تقض وأنت خير بتأني مثل هذا
التقييد المذكور في التعليقات أيضا فتأمل
(قوله وبتسلسل اذ نقل الكلام الخ) يمكن ان يقال معلومة علمية الاعتقاد الحاصل بعد النظر

الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر. وتقول العلم بكونه علما وحقا نظري أيضاً فلا بد من
نظر ثالث يفيد، وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة أن لا يحصل
لنا بالضرورة قولاً بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا
أن لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت أنا ادعي كون ذلك الاعتقاد
علماً وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا فيمكن للخصم في المعلومية (قلنا) نختار انه ضروري
وان كان حصوله عتيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما تحصل عتيبه كالعلم
بان لنا لذة من ذلك النظر أو ألماً أو غماً أو فرساً فذلك قد يظهر لنا نظر بطلان ما اعتقده
بنظره وأنه لم يكن علماً وحقا فلنا النظر (الذي يظهر خطأه) أي خطأ الاعتقاد الحاصل منه
(لا يكون نظراً صحيحاً والنزاع انما وقع فيه) أي النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل
بمده علماً وحقاً لا في مطلق النظر صحيحاً كان أو فاسداً ويمكن أن يجاب أيضاً باختيار كونه
نظرياً ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئي يذبح السكابة المواجهة أو المهمة ويكون العلم

القلد خارج عن العلم فلا يكون ضرورياً ولا نظرياً

(قوله نظري أيضاً) اذ لو كان ضرورياً لما جاز ظهور خطئه

(قوله وهكذا الى ما لا نهاية له) فيوقف العلم بان المقاد علم على انتظار غير متناهية فيمتنع

حصوله فاقيل ان هذا التسلسل يتقطع باقتران التوجه لتحصيل ان العلم المقاد علم ليس بشئ

(قوله لجواز الخ) بان يبدل الاعتقاد الحاصل عتيب النظر الصحيح اعتقاد لازم للمعلوم القطعية

لزوما قطعياً وكل اعتقاد هذا شأنه فهو علم والصرفى والكبرى كلاهما يديهتان ينتج ان الاعتقاد الحاصل

بعده علم ويكون افادة هذا النظر للتيجة وكذا العلم بان الاعتقاد الحاصل عتيبه علم يديهتا نظراً الى

ذاته وان كان نظرياً من حيث انه نظر هذا ولا يخفى عليك ان حامل الشبهة الاولى انه لو أقاد نظراً من

الانتظار الصحيحة للمعلم فالمعلم بان المقاد علم لا يكون ضرورياً لجواز ظهور خطئه فيكون نظراً فيحتاج الى

نظر جزئي آخر بلا شبهة وليس العلم بان الاعتقاد الحاصل عتيبه علم ضرورياً والا لما ظهر خطأه فيحتاج

الى نظر آخر يكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عتيبه علم نظرياً ويلزم التسلسل وأنه لا تعرض فيها

للكلية أو المهمة بل للجزئية وهي ان هذا الاعتقاد علم وأنه لا يمكن على تقدير اختيار كونه نظرياً القول

بان العلم بان الاعتقاد الحاصل بمده نظر ما من الانتظار علم يديهتا قدبر فانه من الزائق زل فيها قدم

من هو طود التدقيق والتحقق

وحقيقته بمعنى انما لتوجهنا اليها لحصل لنا العلم بها كما أشار الشارح الى مثله في معلومية عدم المراض فحينئذ

يمكن الجواب بأنه يتقطع التسلسل باقتران التوجه لتحصيل

لاعتقاد الحاصل عقبيه علم بدهيا كما سر ومن اختار انه نظري وقال لا يتسلسل لأن
مات القطعية المرتبة ترتيباً قطعياً كما تفيد الاعتقاد بالنظر فيه تفيداً أيضاً العلم بكون ذلك
معتقد علماً وحقاً فلا حاجة الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقبيه النظر
نظري • الشبهة (الثانية) المتقدمان لا يجتمعان في الذهن مما لا نامتي توجهنا الى حكم
صود امتنع منا في تلك الحالة التوجه الى (حكم (آخر بالوجدان)) وحيث لم يتحقق نظر
ييد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقاً وهذه منقوضة بإعادة النظر للظن اذا كانت
مفاعيلها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطأه ويجوز اختلاف
لعقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن آخر (قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان) في الذهن
بل قد يجتمعان (وذلك كطرفي الشرطية) فلهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن (ولولا
اجتماعهما فيه لا تمتنع الحكم بينهما باللازم) أي اللزوم في المتصلات (والناد في المنفصلات
ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل في شيء منهما بخلاف

(قوله المتقدمان الخ) فزيرها لو كان النظر مفيداً للعلم لاجتماع المتقدمان التان وقع فيهما النظر
في الذهن والثاني باطل لما تقدم منه أما الملازمة فلان الوصول بمجموع للتدقيق دون احديهما واما بطلان
الثاني فلان توجه النفس قصدها الى حكمين في زمان واحد محال وحاصل الجواب منع بطلان الثاني
مستنداً بأنه لم لا يجوز ان يجتمعا في الذهن كاجتماع طرفي الشرطية ولما كان منع المقدمة المدللة غير صحيح
أشار الى ان منها باعتبار ان دليلها غير مثبت لما فعي في الحقيقة غير مدلة وذلك لان التوجه غير العلم
ولا يلزم من امتناع اجتماع التوجيحين امتناع اجتماع العلمين وهذا الطريق في المنع مذكور في شرح
الطوالع للاصفهاني في مواضع كثيرة وما قيل ان قوله قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع مقدمتان في الذهن
جواب بطريق المعارضة حيث استدلل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه غير العلم اشارة الى
تقص مقدمة دليل الخصم وهي قوله لا اذا توجهنا الى آخره فبعد لفظاً لأن قوله لا نسلم صريح في
المنع ومعنى لان الدليل أعني قوله وذلك كطرفي الشرطية لا يثبت اجتماع المتقدمين بل جواز الاجتماع
(قوله ومنهم من فرق بين الخ) يعني ان السند المذكور لا يصلح للسندية لان طرفي الشرطية

(قوله فان الظن الضروري قد يظهر خطأه) انما يتم القريب بهذا القول اذا كان مدعاه ظنية هذا
القول أعني كل نظر صحيح غير الظن وأما اذا كان المدعي قطعياً فلا تقرب له وهو ظاهر
(قوله ويجوز اختلاف العقلاء فيه) على ان الاختلاف ههنا متنوع
(قوله قلنا لا نسلم أنه لا يجتمع الخ) هنا جواب بطريق المعارضة حيث استدلل على خلاف مدعى
الخصم وقوله والتوجه الخ اشارة الى تقص مقدمة دليل الخصم وهي قوله لا نامتي توجهنا الخ
(قوله ومنهم من فرق بين الخ) اذ عليه فان ف. ط. ف. الشبهة في الحكم. والاشبهة. هـ

مقدمة في النظر ونحن نعلم بالضرورة أن الحكم في أحدهما لا يجماع الحكم في الأخرى دفعة
ثم أجاب عن الشبهة بأنه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين مما بل يكفيه حصول
أحدهما عقيب الأخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيها أعني الحركة الممنوعة لحصول
النتيجة (والتوجه) الى مقدمة (غير العلم) بها (بل هو) أي التوجه إليها هو (النظر) فيها
وملاحظتها فمصدراً (ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين) أي التوجهين الى المقدمتين
وملاحظتهما القصديتين (عدم اجتماع العلمين) بالمقدمتين والحاصل ان الثبات لنفس الى
المقدمتين معاً دفعة بالقصد متمم وأما حضورهما عند النفس بأن تلاحظ أحدهما قصداً

فثبتان بالقوة اذ لو كان فيها الحكم بالفعل امتنع الارتباط بينهما بالاتصال والانفصال لاستقلال كل منهما.

بخلاف مقدمتي النظر فثبتان بالفعل والا اتفق الاندواج

(قوله ونحن نعلم الخ) اثبات للمقدمة المدعومة بدعوى الضرورة الوجودية المشتركة بين الكل

وبدل التوجه بالحكم لئلا يرد المنع المذكور بقوله والتوجه غير العلم

(قوله ثم أجاب) أي الفارق المذكور من قبل نفى منع الملازمة المدلول عليها قوله لو كان النظر

مفيداً للعلم لا يجمع المقدمتان

(قوله بل يكفيه حصول الخ) وان لم يتبق الأخرى في الذهن وذلك لان المبادي البعيدة لا يجب

اجتماعها في حصول المطلوب كما في المسائل الهندسية فكذلك المبادي القريبة لا اشتراكها في توقف حصول

المطلوب على العلم بها ووقوع النظر فيها

(قوله وملاحظتها قصداً) إشارة الى ان المراد بالنظر المعنى القوي لا المعنى الاصطلاحي فلا يرد

انه خلاف ما اختاره سابقاً في تعريف للنظر

مستلزم للملاحظة الحكمين فهما فيجتمعا في العلم وان لم يجتمعا في التوجه لانشاء الحكم والحجاج إليه

للانتاج وسعت هو الاول لا الثاني وعلى هذا قوله والتوجه الخ يكون من جهة الجواب الاول ولا يكون

جواباً ثانياً كما لا يخفى

(قوله ثم أجاب عن الشبهة) عطف على قوله فرق فالجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور وهذا

ليس شروفاً في شرح قول المصنف والتوجه غير العلم الخ حتى يرد ان فيه تهافتاً وشرحاً لا يطابق صريح

المتروك لان سائل المتروك ان مالا يد منه اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجهين

والاثنين والنظرين

(قوله وملاحظتها قصداً) أنشأه الى ان المراد بالنظر هنا معناه القوي فيندفع اعتراض الأبري

بان قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره في تعريف النظر

وتوجه بالتفصيل الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فيحضران مآوان لم تكونا ملحوظين
فصدأ دفعة كطرفي الشرطية فليس ممتما وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في
الاناج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدثت نظرك الى زيد وحده ثم حدثته كذلك الى
عمرو القائم عنده في حال تحديقك الى عمرو كان عمرو مرئيا فصدأ وزيد مرئيا تبعا لافصدأ
كذلك اذا لاحظت بعينك مدة فصدأ وانزلت منها سريرا الى ملاحظة مقدمة أخرى
كذلك كانت الثانية ملحوظة فصدأ والاولى تبعا لقد اجتمع الدلائل وان لم يجتمع التوجهان
الشبهة (الثالثة النظر لو أفاد العلم) وعلم أن ذلك للمفاد علم (قع العلم بعدم المراض) المقام
(اذمه) أي مع المراض وظهوره للتاظر (يحصل التوقف) لان الجزم بمقتضاها يوجب
اعتقاد التقيضين ويمتنع أحدهما دون الآخر يوجب الترجيح بلا مرجع فاذا لم يعلم عدم

(قوله وتوضيح الخ) بتثنيه المقول بالمحسوس

(قوله وعلم ان ذلك الخ) اشارة الى ان الشبهة المذكورة تنفي في العلم بالافادة لا في نفس
الافادة كما سيظهر لك

(قوله قع العلم) أي يفيد مع العلم بعدم المراض لا بنفسه فقط

(قوله أي مع المراض وظهوره) يعني ان الضمير راجع الى المراض والكلام على حذف
المضاف أعني الظهور بقرينة ان حصول التوقف للتاظر انما يترتب على ظهور المراض له لا على وجوده
في نفس الامر

(قوله فاذا لم يعلم الخ) أي اذا كان ظهور للمراض موجبا لتوقف فاذا لم يعلم عدم المراض وجوز
وجوده لم يعلم ان المفاد علم وان كان علما في نفسه وذلك لان جواز وجود المراض عند التاظر لا ينفي

(قوله وعلم ان ذلك المفاد علم) قبل اثاره الى ان تقرير هذه الشبهة لا يتم بالنظر الى نفس الافادة
لان عدم المراض في نفس الامر من غير ملاحظة وجوده وعدمه كاف في نفس الافادة واليه أشار قول
المصنف في الجواب كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة وقد نبه الشارح قبلي على ان المدعي عندها حتى الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلومية حقيتها فبعض الشبهة تخطر على فني الاول وبعضها الى فني الثاني
وأنت خير بان عبارة المصنف وان أمكن تطبيقها على هذا التقرير بأن يريد بقوله الثالثة النظر لو أفاد
العلم من حيث انه علم فان هذه الحجة تنير الى العلم بعلية المفاد لكن قول الشارح في تقرير الشبهة
أي مع المراض وظهوره للتاظر وقوله فاذا لم يعلم عدم المراض وجوز وجوده يدل على جواز إجراء
الشبهة بالنظر الى نفس الافادة أيضا لأن تجوز التاظر وجود للمراض وظهوره له كما ينفي العلم بعلية
المفاد ينفي افادة العلم أيضا اذ التاظر انما يجوز وجود للمراض لنظره لم يحصل له قطعي بالنتيجة قلما

المعارض وجوز وجوده لم يعلم أن ما أفاده النظر علم وحق بل جوز كون تقيضه حقاً (وعدمه ليس ضرورياً والا لم يقع) المعارض أى لم يشكك وجوده بعد النظر وكثيراً ما يشكك (فهو نظري ويحتاج الى نظر آخر) يفيد (وهو) أى ذلك النظر الآخر (أيضاً محتمل لقيام المعارض) فلا يعلم أيضاً أن ما أفاده علم وحق إلا بعد العلم بعدم ما يمارضه وليس ضرورياً بل نظري يحتاج الى نظر ثالث (وبتسلسل) فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية (فلما النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض) يعنى كما أن العلم بأن النتيجة حقة أى بأن الاعتماد الحاصل بعد النظر

الجزم بالحكم المفاد بالنظر انما بنا فيه وجود المعارض بالفعل فيجوز أن يحد له الجزم بالحكم بالنظر ويكون مطابقاً لواقع لعدم المعارض فيه وثابتاً لاستناده الى الدليل مع تجويزه للمعارض لعدم العلم بعده اما بالفعل بأن يكون متردداً أو بالقوة بأن يكون خالى للفهم فلا يعمل العام بأنه علم لعدم الجزم بثباته وبهذا ظهر ان الشبهة المذكورة لا تثبت انى الافادة وان المراد بقوله وجوز أعم من التجويز بالفعل ومن التجويز بالقوة فلا يرد ان عدم العلم بعدم المعارض لا يستلزم تجويز وجوده لجواز خلو الفهم عنهما وحينئذ لا يترتب عليه الجزاء أعنى قوله لم يعلم ان ما أفاده النظر علم

(قوله والا لم يقع للمعارض) أى النظر من الانظار

(قوله فيتوقف حصول العلم) أى حصول العلم بن المفاد علم لا العلم بنفس المفاد

(قوله يعنى كما ان النج) خلاصة الكلام ان الدثار الصحيح يفيد علوماً ثلثة أحدها نظري مستند بطريق الكسب وهو العلم بنفس النتيجة أعنى العلم بثبوت المحمول للموضوع أو انشائه طابق الواقعة أولاً وثانيهما العلم بأن تلك النتيجة حقة ضرورية وان لازم الحق حق قطعاً وثالثها العلم بعدم المعارض اذ لا تعارض في القطعيات وهذا علمان ضروريان وان حصل بعد النظر لان حصولهما ليس بالكسب بل بمجرد تصور الطرفين

فالحق ان اجراء الشبهة بالنظر الى علمية المفاد بناء على ظهور الجريان بالنظر اليها وعلامته الجواب كما أنشأ اليه

(قوله ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر الخ) لتبادر من قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا شك ان سياق كلامه يقتضى أن يقول فيتوقف العلم بعلمية المفاد ولو قال بعد النظر لكان أظهر في حله العلم على العلم بأن المفاد علم هذا ثم انه يمكن أن يجاب عن هذا التسلسل بما أجاب به للتعارض عن الشبهة الاولى بطريق اختيار النظرية حيث قال ويمكن أن يجاب عنه فتأمل

(قوله يفيد العلم بعدم المعارض) ليس مراده من افادة النظر العلم بعدم المعارض أن يكون العلم بعدمه لازماً بيننا لنظر بالمعنى الاخص كيف والثالب بمنظار الصحيح عدم خطور المعارض بالبال فتأمل عن حضور عدمه بل أعم من ذلك كما يشير اليه الشارح ومطلق لزوم حاصل بناء على امتناع التناقض

علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعدم النظر الصحيح القطعي ممنوع على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضرورى حاصل بعد ذلك النظر وانكشف المعارض بعده ممنوع بل هذا أولى بأن يكون ضروريا لأن العلم الاول يتوقف عليه ولم يرد بإفادته النظر الصحيح القطعي للعلم بحقيقة النتيجة والعلم بعدم المعارض أنهما عدان نظريان مستغدان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه باطل لأن المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بأن النتيجة حقة أو بأن المعارض معدوم بل أراد أنه اذا لوحظ النتيجة من حيث أنها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحفية جزم بأنها حقة جزما بدسبها لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث أنه معارض لتلك النظر ولوحظ معنى المدم جزم بأنه معدوم قطعا ألا ترى الى قوله (فعدم

(قوله حاصل بعده بطريق الضرورة) يعنى أنه لازم بين له باللعنى الأعم كما صوره فى آخر الكلام) قوله أولى بأن يكون ضروريا (الخ) لأن ما يتوقف عليه الضرورى أولى بأن يكون ضروريا على ما هو حتى يرد أنه خلاف الواقع وخلاف ما صرح بقوله بأن الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم الى آخره بل لأنه اذا كان العلم بأن النتيجة حقة موقوفا على العلم بعدم المعارض ويكون هذا كسباً لم يكن العلم بحقيقة النتيجة علماً حاصلاً بعد النظر بطريق الضرورة بل منسكاً عنه ضرورة توقفه على العلم بعدم المعارض الذى فرض كسباً) قوله ألا ترى الى قوله (الخ) فان الضرورى هنا ليس بمعنى اليقيني اذ لا تعلق له بما نحن بصدده

فى قضاي العقل هذا والظاهر فى الجواب منع ان افادة مع العلم بعدم المعارض قوله اذمع المعارض يحصل التوقف قلنا لا يلزم من استثناء العلم بعدم نبوت المعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يردد فى أنه ضرورى أو نظري فتأمل

(قوله بل هذا أولى بأن يكون ضروريا لأن العلم الاول يتوقف عليه) فيه مناقشة وهي ان التصديق الضرورى قد يتوقف حصوله على التصديق النظرى كالتصديق الوجدانى بان لنا لغة من هذا التصديق النظرى فامعنى قوله بل هذا أولى الخ

(قوله ألا ترى الى قوله فعدم المعارض فى نفس الأمر ضرورى) اذ المتبادر منه معنى البسديهي لا القطعي قبله عليه هذا ضرورة عدم المعارض فى نفس الأمر لا ضرورة العلم به كيف والعلوم به مستفاد من المقدمات الثلاثة بأنه لو وجد المعارض فان جزم بمقتضاها الخ والعلوم الموقوف على هذه المقدمات ليس بسديهي، وأنت خير بان ضرورة العلوم ليس الا باعتبار علمه ثم لو سلم كون العلم بعدم المعارض مستفاداً من المقدمات المذكورة فاما يلزمه نظرت اذا كان الاستفاد بطريق الاكتساب والا لكان فطري التماس

المعارض في نفس الامر ضروري) أي يعلم بالضرورة أن معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر . الشبهة (الرابعة النظر إما أن يستلزم العلم) بالنظور فيه (أولاً والأول يتناقى كون عدم العلم) بالنظور فيه (شرطاً له) أي للنظر لأن عدم اللازم متناف لوجود المزموم فلا يكون شرطاً له لكن عدم العلم بالنظور فيه شرط للنظر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ماسيأتي (والثاني) وهو أن لا يستلزم النظر العلم بالنظور فيه (هو المطلوب فلنا يستلزمه بمعنى أنه يستتبعه عادة) كما هو مذهبنا أو اعداداً أو توليداً على مذهب الحكماء والمعتزلة فإذا تم النظر حصل العلم كما أنه إذا تمت الحركة الحسية وصل إلى المكان الذي قصد بها الحصول فيه (لا يعني أنه) يعني النظر (علة موجبة له) أي للعلم

(قوله النظر إما أن يستلزم الخ) تقريرها أنه لو كان للنظر مفيداً للعلم فإما أن يكون مستلزماً للعلم بالنظور فيه أولاً والأول باطل فتبين انثاني وهو المطلوب

(قوله والأول يتناقى الخ) يعني أن النظر لكونه عبارة عن الحركة كين أو عن الترتيب الذي هو مزموم لما أمر زمان يحصل في تمام الزمان الذي ابتداءه المطلوب المشعور به بوجه وانتهاءه حصول المطلوب فلو كان مستلزماً للعلم كان مجاهلاً معه في تمام ذلك الزمان مع أنه مشروط بعدم العلم في تمام ذلك الزمان فيلزم اجتماع العلم بالمطلوب وعدمه في ذلك الزمان وهو محال وبما ذكرنا ظهر أن ما قيل أن المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالنظور فيه شرط في أثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه ليس بشيء منشاء فلة التدبير قيل إن هذه الشبهة تجري في الاحساس مع أنه يفيد العلم عندكم والجواب أنهم لا يدعون أن الاحساس يفيد العلم بمعنى أنه لا يختلف عنه أسلاً فإن الحس يخلط كثيراً بل أنه قد يترتب العلم عليه فلا تقضى

(قوله يستلزمه بمعنى أنه يستتبعه الخ) خلاصت انكم إن أردتم بالاستلزام الاستتباب أي حصوله بعد النظر بلا تخلف فتختار الشق الأول ولا نسلم المتأقاة المذكورة لاختلاف زماي العلم وعدمه وإن أردتم امتناع الامتلاك في الوجود فتختار الشق الثاني ولا نسلم حصول المطلوب وهو عدم اقادة العلم لكونه مستتباً له بلا تخلف

فلا يقدر في ضروريته كما أشار الشارح الى مثله في أوائل بحث القدح في البدييات

[قوله الرابعة النظر إما أن يستلزم العلم) فيه بحث أما أولاً فلان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم بالنظور فيه شرط في أثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه نعم الواقع أنه معد لا يتحقق العلم بالنتيجة مع تمامه أيضاً بل بعده لكن لانه شرط عدمه عند تمامه وأما ثانياً فلجريته في الاحساس والعلم الحاصل به كما لا يخفى

بالمناظر فيه كالمجاب حركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان مما (وذلك)
الاستلزام الذي هو معنى الاستعقاب (لا ينافي كون عدم العلم) بالمناظر فيه (شرط له)
أى للنظر * الشبهة (الخالصة المطلوب اما معلوم فلا يطلب) بالنظر لاستحالة تحصيل
الحاصل (أولا فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب) فلا يحصل العلم بأن النظر يفيد العلم
بالمطلوب (ثلثا) هو (معلوم تصورياً) فاما قد تصورنا النسبة مع طرفها (غير معلوم تصديقا)
بثبوت النسبة أو انتفاءها (فتميز) المطلوب عند حصوله عن غيره (بتصور طرفيه) فيعرف
أنه المطلوب وانما خص الجواب بالمطلوب التصديقي لان المتنازع فيه هو النظر الواقع في
التصديقات كما أشرنا اليه ويشعر به بمض الشبه السالفة والآية * الشبهة (السادسة أن
دلالة الدليل) أى افادة النظر فيه العلم بالدلول (ان توقفت على العلم بدلالته عليه) أى على

(قوله المطلوب اما معلوم الخ) تقريرها أنه لو أفاد النظر العلم بالمطلوب وعلم أنه علم فهو امامعالم
من الجهة التي يطلب بالنظر أو غير معلوم من تلك الجهة والاول يستلزم امتناع أن يطلب بالنظر فضلا
عن أن يفيد لامتناع تحصيل الحاصل والثاني يستلزم أن لا يعلم بعد الحصول أنه علم بالمطلوب وبهذا
ظهر أنه لا يمكن أن يقال في إبطال الشك الثاني فلا يطلب لامتناع التوجه اليه كما سبق في التصور
(قوله هو معلوم الخ) جواب باختبار الشك الثاني ومنع قوله فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب لانه
معلوم من حيث التصور الذي به ينتاز عما عداه واذا حصل التصديق به علم أنه المطلوب ولم يقل في
الجواب أنه معلوم ثلثاً مطلوب يتينا لعدم اطراده في جميع الصور

(قوله أى افادة النظر فيه الخ) لاختفاء في أن الدلالة صفة الدليل وافادة النظر صفة النظر فلا
يصح تفرع أحدهما بالآخر والشاorch في أمثال هذه العبارة يحمله الكلام على امتناع قائم كون
الدليل موصلا اليه كما صرح به فيما بعد وانما ارتكبت التسامح بإقامة السبب مقام المذهب قطعاً للاضطراب في
تقرير الشبهة فانه لو حمل الدلالة على الاتصال يكون تقرير الشبهة هكذا لو أفاد النظر في الدليل العلم لكن
الدليل دالا عليه أى موصلا اليه لان افادة النظر في الدليل للعلم يستلزم كونه موصلا اليه بخلاف ماذا
قبل لو أفاد النظر في الدليل العلم فافادته اما أن تكون الى آخره ثم اعلم أن فيه الحبيطة مراد أى العلم
بالدلول من حيث أنه مدلول وهو العلم التصديقي بالحاصل ان افادة النظر العلم بالدلول من حيث أنه
مدلول ان توقفت على العلم بدلالته لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على الدلول من حيث أنه مدلول

[قوله فاذا حصل لم يعرف أنه المطلوب] وأيضاً فلا يطلب ولا يتوجه اليه على مسبق في الصور
[قوله قلنا هو معلوم تصورياً] أو قول معلوم يتينا وأيضاً يقتض بإفادة الظن
[قوله لان المتنازع فيه الخ] أولان الجواب عن التصورات قد سبق في دفع شبه الامام على جريان
الاكتساب فيها

ذلك المدلول (لزم الدور) لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة أن العلم بالاشياء مسبوق بالعلم بالمضامين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول واعادة النظر اياه على الآخر (والا) أي وان لم يتوقف اعادة النظر على العلم بالدلالة (لزم كون الدليل دليلاً) وكون النظر فيه مفيداً للعلم بالمدلول (وان لم يعتبر) ولم يعلم (وجه دلالته) عليه (وأنه باطل) لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان أجنبياً منقطع التعلق

يتوقف على العلم بالمدلول من حيث أنه مدلول لان العلم بالاشياء يتوقف على العلم بالمضامين من حيث أنهما مضافان فاندفع ما قيل ان ما يتوقف عليه العلم بالاشياء العلم التصوري المدلول وما يفيد النظر العام التصديقي به فلا دور وقيل الظاهر ان معنى لزوم الدور هو أن العلم بالشيء فرع تحققه لان العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه فيتوقف العلم بالدلالة على نفس الدلالة فيصور وليس بشيء لان معنى كون العلم ظلاً لمعلومه انه حكاية عنه وأن المطابقة تعتبر من جانب سواه كان متقدماً على المعلوم أو متأخراً عنه حتى لو اتسقت المطابقة بينهما لم يكن العلم علماً بل جهلاً وليس معناه أنه فرع لوقوعه والا لزم استثناء العلم التعملي ولم يكن الواجب ملأاً بالاشياء قبل وقوعها

(قوله فيتوقف كل واحد الخ) توقف اعادة النظر على العلم بالمدلول ظاهر مما سبق وأما توقف العلم بالمدلول على اعادة النظر فلا الا أن يقال العلم بالمدلول النظري موقوف على النظر في الواقع وفيه أن المعلوم استلزم النظر اياه لا توقفه عليه فالاولى أن يقال فيتقدم العلم بالمدلول على اعادة النظر للتقدم عليه فيلزم الدور أي تقدم الشيء على نفسه الذي هو لازمه

(قوله وكون النظر فيه الخ) عطف تفسيرى بناء على التسامح الذي ارتكبه في تفسير الدلالة (قوله وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته) مبناه إما عدم الفرق بين وجه الدلالة والدلالة كما يدل عليه التمرس لبيان الفرق بينهما في الجواب وأما ان وجه الدلالة انما يعتبر للعلم بالدلالة فإذا لم يتوقف الدلالة على العلم بها لم يكن لاعتبار وجه الدلالة وجه التمرس لبيان الفرق قائمة زائدة على الجواب

[قوله لزم الدور] قيل هذا الوجه أيضاً منقوض بإفادة الظن هذا ثم الظاهر ان معنى لزوم الدور هو ان العلم بالشيء فرع تحققه لان العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه على ما صرح به من قبل في دفع احتجاج القائلين بان ما اعتقده لازم للمكلف ضروري فيتوقف العلم بالدلالة حينئذ على نفس الدلالة فيصور وأما ما ذكره الشارح فقيه بحث ظاهر لان التصديق بالمدلول موقوف على الافادة وهي تتوقف على التصديق بالدلالة المتوقف على تصور المدلول لان العلم بالاشياء مسبوق بتصور المضامين لا التصديق بها فلا دور وقد يجاب بأن التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول أيضاً لان الاشياء ملزوم للمضامين والتصديق بوجود الملزوم ملزوم التصديق بلازمه وفيه ان اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد العلم باللازمة لا توقفه عليه فتدبر

عنه فلا يكون النظر فيه مقيداً للعلم به (فلنا لا نتوقف) افادة النظر في الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل تتوقف على العلم بوجه دلالاته عليه (ووجه الدلالة) في الدليل (غير كونه دليلاً) موصلاً بالفعل الى العلم بالمدلول (فانه) أى وجه الدلالة (الامر الذى بحسبه) ولا يجله (ينقل الذهن من الدليل الى) المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر أم لا وكونه دالاً) بالفعل على المدلول (أمر اضاً) في مقيس الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته) أى افادة النظر فيه (للعلم) بالمدلول مثلاً وجه دلالة العلم على الصانع هو الحدوث أو الامكان الثابت له في نفسه بل أن يتناق به نظره وهو الذى يتوقف على العلم به افادة النظر في العلم للعلم بالصانع وأما دلالاته عليه بالفعل فتوقف على النظر وحينئذ فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيها أو اجنبى عن المدلول * الشبهة (السابعة العلم بعده) أى بعد النظر (اما واجب) لازم الحصول بحيث يمتنع افكاره عنه فيجب التكليف به) أى بذلك العلم (لكونه

(قوله بل تتوقف على العلم الخ) ووجه الدلالة غير الدلالة فلا يلزم من عدم اعتبار العلم بفاعده اعتبار العلم به أو يقل قائل بوجه الدلالة انما هو لتوقف الدلالة والافادة عليه لا لعلم بالافادة حتى يلزم من عدم اعتبار هذا عدم اعتبار ذلك

(قوله ووجه الدلالة الخ) مقدمة ثانية للجواب على التقرير الاول وكلام مبتدأ على التقرير الثانى لنظام الجواب بدونه كما علمت

(قوله وافادته الخ) أى بعد افادته قد عرفت ان الدلالة غير الافادة وان الاول مسبب من الثانى ومن لم يفرق وقع ليان البعدية في حيز يصح

[قوله بعد النظر فيه وافادته] فان قلت كونه هو عين افادته كما يشعر به تفسير الشارح في مفتتح الشبهة فكيف يتأخر عنها قلت هو من قبيل قولهم كون زيد عالماً يتوقف على علمه فليتدبر [قوله الشبهة السابعة الخ] فيه بحث وهو ان سياق الكلام يشعر بان أرباب هذه الشبهة قائلون بتحقيق التكليف بالمعارف وعدم قبحه فيقال لم هذه المعارف المكلف بها على تقدير أن لا يكون افادة النظر ايهاً عجزوماً إما ضروري عندكم أو نظري لازم الحصول من النظر أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف أما على التقديرين الاولين فلماذا كثرتموه في دليلكم مع ان التقدير الثانى مناف للعرض وأما على الثالث فلانه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر فان قلنا لا يختلف عادة وهذا يكنى للمقدورية فتأهو عين مذهبنا اذ لا تدعي لزوم الحصول بمعنى الإيجاب العقلي بل العادى الاهم الآن أن يقال هم لا يقال بالتكليف والمراد من الاجماع إجماع الحصول

غير مقدور) حينئذ بل هو اضطراري كالملم الضروري فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال وانطروج عن القدرة والاختيار (وأنه) أي قبح التكليف بالملم الحاصل بعد النظر (خلاف الاجماع) لكونه واقعا كما في معرفة الله سبحانه وتعالى (أولا) يجب (فيجوز) حينئذ (أنفكاكه عنه) عن النظر فلا تكون افادته اياه مجزوما بها (وهو المطلوب) عندنا (فلنا) هو واجب الحصول بسده (والتكليف) إنما هو (بالنظر) للمقدور لا بالملم النظري الواجب الحصول كذا ذكره الآمدي وسيرد عليك هذا المعنى أيضا في وجوب النظر ورد عليه بأن الاجماع منقاد على أن معرفة الله تعالى واجبة فيكون مكافأها وجمل إعجابها راجعا إلى إيجاب

(قوله خلاف الاجماع) ان أريد به المعنى الاصطلاحي فالدليل الزامى إذا لا إجماع عند غير أهل الملة وان أريد به المعنى القوي أي الاتفاق على وقوع التكليف فإن السنية أيضا متبعون بدين وكتاب ويدعون أنه مما هو محقق وما قيل أنه يرد عليهم ان المعارف المكافأ بها عندكم على تقدير ان لا تكون افادة النظر اياها مجزوما بها إما ضرورية عندكم أو نظرية لازم الحصول من النظر أو غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم قبح التكليف اما على التقديرين الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم وأما على التقدير الثالث فلأنه لا يتحقق مقدورية التحصيل حينئذ لجواز التخلف عن النظر فدفع باختيار أنها نظرية ولا يستفاد العلم بها بالنظر لعدم افادة العلم فلا يصح التردد بأنه لازم الحصول أو غير لازم الحصول وإنما نستفاد تلك المعارف من النقل على اننا نختار الشق الثالث ومقدورية التحصيل بالنظر لا يقتضي امتناع التخلف عنه بل الترتيب عليه في الجملة

(قوله لا بالملم النظري الخ) أوردتكم كلام الحبيب ليتضح به ان الباء في قوله بالنظر صلة التكليف وليست للسمية فلا يمكن حمله على ما قاله الامام بان يقال المعنى ان التكليف بالملم يجب النظر للمقدور لنا فيكون مقدورا لنا باعتبار التحصيل لانه لا يمكن حمل الباء في قوله لا بالملم على التسمية على أنه بعد حمل الباء على السمية استفادة ذلك المعنى منه يحتاج إلى تصف وتكليف تقدير كما لا يخفى وفي توصيف العلم بقوله الواجب الحصول اشارة إلى ان عدم التكليف به لعدم كونه مقدورا كما ان توصيف النظر بالمقدور للإشارة إلى ان التكليف به لكونه مقدورا لا لان التكليف إنما هو بالافعال والعلم ليس منها فانه خروج عن سوق الكلام كما لا يخفى

(قوله وسيرد الخ) حيث يقول وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا لواجب أي مستلزما اياه بحيث يتبع تخلفه عنه فإيجابه إيجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها إلى آخره

[قوله لا بالملم النظري] لان التكليف إنما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والافعالات والعلم لا يخرج من احد في الثلاثة الاخيرة اضافة

النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى في الجواب ما ذكره الإمام الرازي من أن النظري
الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه أن
يتمتع بما يناقض الضروري اذ الموجب للحكم فيه تصور طريقه فاذا أوجب تصورها حكماً

(قوله عدول عن الظاهر) أى الظاهر المجمع عليه فكأنه خرق للإجماع
(قوله فالاولى الخ) انما قال ذلك لان العدول عن الظاهر يجوز اذا كان له باعث وقد وجد وهو
الجمع بين كون العلم مكلفاً به وكونه غير مقدور ووجود جواب آخر لا ساجد فيه الى العدول بمتن
أولية لا عدم صحة الجواب بالعدول
(قوله وما يتبعها الخ) وهو التكليف

(قوله اذ للموجب الخ) خص البيان بالاولى مع ان غيره من الضروريات أيضاً غير مقدورة لانها
لمدخلة الاحساس فيها ولذا عبر عنها بالحجيات موقوفة على أمور لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف
حصلت لان اشتباه العلم النظري بعد فرض كونه لازم الحصول انما هو به دون ما سواء لمدخلة
الاحساس فيه بخلاف العلم النظري على ما مر فلا يرد ان ما ذكره انما يتم في الاوليات مع انه لا تكليف
في مطلق الضروريات

(قوله فاذا أوجب تصورها الخ) خلاصته ان العلم الاولى بعد تصور الطرفين والسبب لازم
الحصول لا يمكن العبد من تركه فيكون غير مقدور بخلاف العلم النظري فانه يمكن من تركه بعد تصور
الطرفين والسبب بترك النظر في تحصيله فهو مقدور واما قبل تصور الطرفين فكلماهما يتمتع بملق القدرة
بهما لامتثال ملق القدرة بالجهول فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

[قوله عدول عن الظاهر] قبل الباء في بالنظر ليست صلة للتكليف بل للبيانية والمعنى التكليف
بالعلم وان كان واجباً بعد النظر بسبب النظر ومقدوريته ولان علم قبح التكليف بواجب طريق تحصيله
مقدور فان مقدورية المكلف به أهم من مقدورية في نفسه ومقدورية طريق تحصيله وبالجملة التكليف
بالعلم قبل النظر والعلم حينئذ مقدور بلا ريب ووجوبه بعد النظر لا ينافي تلك المقدورية الحاصلة حين
التكليف فلا نسلم العدول ولوسلم فاعتبار المقدورية في المكلف به يقتضي والعدول عن انظاره للتوفيق
بين التواعد ليس أول قارورة كسرت في الاسلام والجواب الاخير ظاهر فان معنى الرد انه لا ضرورة
في ذلك العدول لتتحقق المقدورية في نفس العلم النظري كما سيذكره في الجواب الاول نعم لو ثبت
تصريحهم بان التكليف انما هو بالافعال لكان لذلك العدول وجه والحق على ما قبل ان الرد المذكور غير
مرضى عند الشارح أيضاً كما سيظهر من تحقيقه عن قريب

[قوله فالاولى في الجواب الخ] فيه بحث أما أولاً فانه لا يكاد يتم الا في الاوليات مع انه لا تكليف
في مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق وأما ثانياً فلان الموجب للحكم في الاوليات
تصور الطرفين على وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا غفل عن تصورها على ذلك الوجه أمكن اعتقاد

إيجابياً لم يمكنه بعد تصورها أن يتقدم السبب بينهما بخلاف النظري لأن موجه النظر فإذا غفل عن النظر أمكنه أن يتقدم ما يناقض ذلك النظر فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدوراً للبشر فلا يبيح التكليف به (وأيضاً) انتـ سلمنا أن التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور (فهذا) الذي ذكرناه من قبـح التكليف بغير المقدور (انما يلزم للمعتزلة النافين للجبر التماثلين بحكم العقل) في تحسين الافعال وتقييمها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا * الشبهة (الثامنة) لو أفاد (النظر) العلم بما أن يكون ذلك (ممة أو بدمه ولاول باطل اذلا يجتمعا) لأن النظر مضاد للعلم بالنظر فيه ومشروط بدمه (وكذا الثاني) باطل أيضاً (جاوز طر وضد للعلم بدمه) أي بدم النظر بلا مهلة (كنوم أو موت) أو غفلة فلا يتصور حينئذ حصول العلم بدمه (قلنا يفيد بدمه بشرط عدم طرو الضد كما أو مانا اليه عند تحرير البحث) حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له * الشبهة (التاسعة) لو أفاد النظر

(قوله فهذا الذي ذكرناه الخ) لو بدل قوله فيبيح التكليف به بـولوا فلا يقع التكليف به لنقدع هذا الجواب

(قوله لو أفاد النظر العلم الخ) ولا تجري في افادته الظن لانا نختار الشق الثاني ونقول انه يفيد الظن مع امكان التخلف عنه

(قوله لو أفاد النظر الخ) نقررره انه لو أفاد النظر في الدليل العلم لكان النظر واقعة في الدليل

النقيض والقول بأن تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم الضروري موجب له يمتنع تخلفه عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم مقدورية الاوليات مطلقاً وأما ثالثا فلان إلباء في قول المصنف بالنظر اذ لم يحصل صلة للتكليف بل للسببية يمكن ارجاع كلام المصنف الي هذا الجواب فليتلأم

[قوله انما يلزم للمعتزلة الخ] لا يذهب عليك ان التكليف بغير القدور وان كان جائزاً عند الاشاعة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن تقرير الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف بالنظري وحينئذ يتدفع هذا الوجه من الجواب لكن انما أوردناه نظرا الى التقرير السابق حيث بني الكلام فيه على قبـح التكليف وقد يقال تجوز التكليف بمثله ممنوع أيضاً انما المجوز هو المعينان من ثلاثة على ما سيفصل في الاطيات وهو غيرهما

[قوله الثامنة لو أفاد الخ] منقوض بإفادة الظن المتفق عليها
[قوله التاسعة لو أفاد الخ] يمكن أن يقال فيه أيضاً لو سح دليلكم لما أفاد النظر الظن مع ان هذه الافادة متفق عليها كما مر

العلم لكان ذلك النظر واقفاً في الدليل وهو باطل لانا (اذا) نظرنا و (استدلنا بدليل) كالعلم
 (على وجود الصانع) مثلاً (فوجه) أى موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه (إما ثبوت
 الصانع) في نفس الامر (أو العلم وكلاهما باطل أما الاول فلا لأنه يلزم حينئذ من عدم ذلك
 الدليل أن لا يثبت الصانع في الواقع) لأن انتفاء الموجب للمفيد يستلزم انتفاء موجب الاستفاد
 منه وهو ظاهر البطلان فإنه تعالى يستحيل عليه العلم أوجد العالم أو لم يوجد (وأما الثاني
 فلا لأنه يلزم) حينئذ (أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وإفادته للعلم دليلاً) اذ المفروض
 أن موجب اللازم له هو العلم فإذا اتى اللازم اتى الملازم وهو أيضاً باطل لأن الأدلة أدلة
 في أنفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها أم لا (قلنا انه) أى الدليل الذى نظر فيه واستدل
 به (بوجوب وجود الصانع أى يستلزمه) من غير أن يكون محصلاً له في الواقع (ولا

(عبد الحكيم)

وكما كان واقفاً في الدليل المنظور فيه موجب إما نفس المعلوم أو العلم به اذ لا يجوز أن لا يوجب
 شيئاً والام يمكن الدليل دليلاً ولا أمراً ثالثاً اذ لا تعلق له بالدليل لكن التالى أعني كون موجب أحد
 الاسمين باطلاً ما ينفى فالتقدم مثله ثم التردد بين موجب الدليل مبنى على أن الدليل المنظور فيه إما مقاب
 للنظر في الدليل فيكون موجب أحدهما غير موجب الآخر أو عتبه بناء على أن الموجب مجموع النظر والدليل
 والفرق بمجرد التعبير فيكون موجباً واحداً وبما حررنا لك أندفع ما توهم من قبح التردد في موجب
 بعد اعتباره في المقدم إفادة النظر في الدليل العلم بالندول لانه انما يتضح ذلك التردد في موجب النظر
 لافى موجب الدليل المنظور فيه ولا حيلة هنا زاد الشارح قوله لكان واقفاً في الدليل وما يتوهم من
 أنه اذا كان موجب النظر العلم بالندول كيف يكون ذلك موجب الدليل أيضاً فإنه يلزم تولد الموجبين
 على شئ واحد

(قوله لان انتفاء الخ) قيد انتفاء الموجب بالنتيجه والموجب بالاستفاد لان انتفاء الموجب القبر المفيد
 لا يستلزم انتفاء الموجب القبر استفاد كاللزوم بالنسبة الى اللازم الاعم
 (قوله فاذا اتى اللازم الخ) على تقدير عدم النظر اتى الملازم وهو كون الدليل دليلاً
 (قوله قلنا انه الخ) أعياب باختار التيقن وبناء أن الدليل المنظور فيه ان لوحظ ذاته مع قطع
 النظر عن النظر الواقع فيه فاختار الشق الاول وان لوحظ مع النظر فاختار الشق الثاني
 (قوله من غير أن يكون محصلاً الخ) فيه إشارة الى أن الجواب بالترديد بأنكم ان أردتم بأنوجب
 المحصل فختار أن الدليل لا موجب له بهذا المعنى وان أردتم المستلزم فختار الشق الاول فان الدليل متى

يلزم من نفي اللزوم) الذي لا مدخل له في حصول لازمه (نفي اللازم أو يوجب العلم به أي) هو بحيث (متى علم) ونظر فيه (علم) وجود الصانع (وهذه الحيثية لا تقارن الدليل على حال نظر فيه أم لا) وذلك لأن هذه الحيثية هي الدلالة بالامكان وهي متفرقة على وجه الدلالة فقط وهي المعتبرة في كون الدليل دليلاً لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه * الشبهة (الناشئة من الاعتماد الجازم قد يكون علماً) لكونه مطابقاً مستنداً لموجب (وقد يكون جهلاً) لكونه غير مطابق مستنداً إلى شبهة أو تقليد (ولا يمكن التمييز بينهما) لوجود اشتراكهما في الجزم والاستناد إلى ما يجزم أنه موجب (سواء عند من يقول بالجهل بمائل للعلم فاذاً ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلاً) مستنداً إلى شبهة (لا علماً) مستنداً إلى موجب حقيقى (فلنا هذا) الذى ذكرتم (أنما يلزم الممتزلة) القائلين بالتماثل بينهما وأما نحن فنقول إذا حصل لناظر العلم بالمقدّمات الصادقة القطعية وبترتبها للمفضى إلى المطلوب فإنه يعلم بالبدية أن اللازم عنه علم لا جهل يخالف للعلم في الحقيقة ولا يمكنهم التخلص (عن هذا الاشكال) بتميز العلم (عن الجهل) (بركون النفس إليه) دون الجهل (فإن ذلك التميز بالركون (مع التماثل) بينهما (مشكل) لأن حكم التماثلين واحد فكيف يتصور الركون إلى أحدهما دون الآخر (وأيضاً فيلزمهم الكفرة للصرون) على اعتماداتهم الباطلة الراكون إليها على سبيل الاطمئنان التام وقيل للممتزلة أن يتخلصوا عنه بأن التماثلات

(قوله وهذه الحيثية لا تقارن النخ) فقولكم يلزم أن لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه دليلاً إن أردتم انتفاء دلالة بالفعل فلم وإن أردتم انتفاء دلالة بالقوة فننوع
(قوله لموجب) اللام للتعليل متعلق بالكون وليس صلة لمطابقاً
(قوله لوجود النخ) ولا فرق بينهما إلا باستناد العلم إلى موجب حقيقى واستناد العلم إلى موجب اعتقادي وبعبارة أخرى لا فرق بينهما إلا بالمطابقة وعدمها ولا شك أن الاطلاع على اللوجب الحقيقى وعدمه أو المطابقة وعدمها في غاية الخطأ

(قوله سواء عند من يقول النخ) أي يتماثلها فإن الاختلاف في التماثلين أكثر بخلاف الضدين
(قوله فاذاً ماذا يؤمننا النخ) فلا يحصل العلم بأن با أفاده النظر علم فهذه الشبهة أيضاً قيد نفي العلم بكون المقاد علماً لا أفاده العلم

(قوله أنما يلزم النخ) لأن الاختباء أنما يقع في الامتثال لا في الاشتداد
(قوله وقيل للممتزلة النخ) يعني أن الفرق بينهما إنما هو بالمطابقة وعدمها فاذاً أفاد النظر الصحيح

[قوله وقيل للممتزلة أن يتخلصوا النخ] ويمكن أيضاً أن يقولوا الجزم بأن اللازم علم لا جهل بواسطة

ولا بالنظر اما لانه لا شئ من التصورات ينظرى كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالركب ولا تركيب في الحقائق الالهية أو بالاسم وأنه لا يفيد العلم بالكنه (والتصديق بها فرع التصور) فامتنع التصديق أيضاً (فانا لانسلم انها لا تصور بمقتضاها قطعاً) لجواز أن يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقائق صفاته ابتداءً أو يكون هناك لازم ينقل الذهن منه الى كنه حقائقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم أمراً كلياً (وان سلم) انها لا تصور بالكنه أصلاً (فيكفى) للتصديق اليقيني

[قوله والتصديق الخ] أى التصديق اليقيني بأحوالها المخصوصة بكل واحد واحد فرع التصور بالكنه اذ لو لم تصور بالكنه لجاز أن يكون في ذاتها ما يمنع التصديق الذى حصل باعتبار التصور بالوجه وبما ذكرنا ادفع ما قبل انه لو كان اليقيني فرع الصور بالكنه لايكون الحكم على الحقائق الالهية بأنها لا تصور شيئاً لانه ليس من الاحكام المخصوصة

[قوله فامتنع التصديق أيضاً] ما يظهر من هذا ان قولهم بعدم افادة النظر الصحيح في الالهيات العام لاجل انه لا يمكن العلم بها لامتناع ما يتفرع عليه أعني التصور بالكنه فما قيل أن خلافهم في الافادة راجع الى الخلاف في تحقق النظر الصحيح في الالهيات وعدمه والا فلا يقول قائل انه مع صحة فيها لا يفيد العلم ليس بشئ

[قوله انها لا تصور بمقتضاها] أى لا يمكن تصورها كذلك فلا يصح قولكم فامتنع التصديق

[قوله أمراً كلياً] أى جازياً في كل لازم وملزوم

(قوله فيكفى الخ) يعنى التصديق اليقيني منوط بتصور الطرفين على وجه هو مناط الحكم ويجوز أن يكون ذلك أمراً عاماً فلا نسلم كون التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه وما توهم من انه يجوز ان يكون في ذاته ما يمنع التصديق الخاص من التصور بالوجه فدفع بعدم التناهي بين مقتضيات الماهية

لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقاً سيما في البواطن مع أنهم قائلون بإفادته في غير ما ذكر اللهم الا أن يقال أنهم قائلون بإفادته في غير الالهيات على ان القضية مهمة صادقة في بعض المواد وهو ما يكون تصور الاطراف ضرورياً وعدم افادته فيها يعنى السلب الكلى

(قوله ولا تركيب في الحقائق الالهية) بالاجماع والاتفاق سواء تم الدليل على استثناء ركب حقائق صفاته أولاً

[قوله بكنه حقيقته] وحقائق صفاته ابتداءً فاللازم حيثئذ عدم جريان النظر في التصورات الالهية لاني التصديقات الالهية التي هي المقصد الاقصى

(تصورها بعارض ما) وهو حاصل بلا شبهة (ثم هذا) الذي ذكرتموه (يلزمكم في الظن) لانه أيضاً تصديق متفرع على التصور فيجب أن لا يكون حاصلًا في الالهيات (فما هو جوابكم فهو) بعينه (جوابنا) الوجه (الثاني أقرب الاشياء الى الانسان) وأولاهما بأن يكون معلوما له بحقيقته وأحواله (هو به) التي يشير اليها بقوله انا (وانها غير معلومة) لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث تصورهما بكنههما ومن حيث التصديق بأحوالهما من كونها عرضاً أو جوهرًا مجرداً أو جسمانياً متجسماً أو

(قوله لانه أيضاً تصديق النع) فاذا كان التصديق اليقيني متفرعاً على التصور بالكنه يكون التصديق الظني أيضاً كذلك اذ لا فرق بينهما في أن كلا منهما يستدعي تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم فاذا وجب التصور بالكنه في التصديق اليقيني لجواز أن يكون في ذاتهما ما يتبع ذلك التصديق وجب في التصديق الظني أيضاً لجواز أن يكون في ذاتهما ما يتبع التصديق وقيل الظني لضيقه بجوده يكنى فيه التصور بالوجه الذي هو ضعيف بخلاف التصديق اليقيني .

(قوله وأولاهما النع) أي لكونها حاضرة عنده دائماً والعلم ليس الا حضور للحدك عند المدرك وفيه إشارة الى أن المراد الأقرب ادراكاً لا ذاتاً

(قوله فانه بديهي لا خلاف فيه) اذ كل أحد يعلم بأنه موجود حتى الصياف والجائنين وهذا التصديق ليس بالأحوال المحصورة حتى يستعصي تصوره بالكنه فلا بد أنه اذا كان التصديق اليقيني فرع التصور بالكنه عندهم كيف يقولون بمحصل هذا التصديق مع عدم التصور بالكنه

[قوله ثم هذا يلزمكم في الظن] لهم أن يقولوا التصور بالوجه يكنى في الظن دون الجزم والتأني ظاهر لان الظن لضعفه يصلح أن يكون منبأ التصور بوجه بخلاف اليقين فم لا يلزم في الجزم أيضاً التصور بالكنه لكن هنا هو الجواب التسليمي المذكور أولاً

(قوله الثاني أقرب الاشياء إلخ) ينبغي أن يقيدوا الاشياء بالفائبة عن الحواس وعدم الانسان والقرب من الاوهام كيلا ينتقض دليلهم بالمندسيات والحسابيات والممكنات ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس ان لو كانت أقر ينهائي للمدركة واذ لا يلزم من أقر ينهائها اتصالاً أقر ينهائها ادراكاً الا يرى ان القوة الحاسة لا تدرك نفسها لم يلزم مدحهم

(قوله لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه) فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه كائين من دليلهم الاول واذا لم تكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هي معلومة من حيث التصديق بالوجود بداهة والحل على بداهة التصديق الظني بوجودها بعيد الهم الا أن يبنى الكلام على ارادة ائزام المحكوم بأنها غير معلومة عندهم فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا فإرداهم بقوله فانه بديهي لا خلاف فيه أنه بديهي عندهم لا خلاف فيه يشكم

غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها (اذ قد كثر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها) مع تلك الكثرة (الجزم بشئ من الاوال المختلفة) للتناقض (التي ذكرت فيها) في تلك الهوية (كما ستقف عليها) على تلك الاوال في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة (واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك) أي بحيث لا يفيد النظر فيه علما (فاعلم انك بأبصارها) عنه واغادة النظر فيه العلم وهذا من قبيل التنبه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفهمي كما ترى (قلنا لا نسلم ان هوية الانسان غير معروفة له) أصلا (وكثرة الخلاف فيها لا تدل على الاعلى العسر) أي على عسر معرفتها (وأما الامتناع) أي امتناع معرفتها أو عدمها (فلا) تدل عليه تلك الكثرة لجواز أن تكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل ثبت أن تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات أشكل ولا نزاع فيه في الطائفة (الثالثة للملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم) يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا (وقد رد عليهم بوجوبين الاول صدق المعلم) ولا بد منه (ان علم بقوله) أي اخباره بصدقه في أقواله (لزم الدور) لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بمسد علمنا بصدقه في أقواله كلها

(قوله النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله) الباء بمعنى في كما صرح به الشارح فيما بعد متعلق بالنظر أي النظر في تحصيل معرفته تعالى أو لاجل معرفته تعالى لا يفيد العلم وان كان يفيد الظن فتفيد العلم ضروري فمن قال ان لفظ العلم مقسم والحق في العبارة لا يفيد معرفة الله تعالى فقد أقحم نفسه (قوله لان أخباره الخ) وذلك لان الاستدلال منحصر في الاقسام الثلاثة على ما سيحكيه والمنهية منها

(قوله قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم) النظام ان لفظ العلم مقسم والحق في العبارة أن يقال لا يفيد معرفة الله تعالى وكأنه أراد العلم المتعلق بمعرفة الله تعالى بأن يكون مبادئ أيضا تأمله (قوم لزم الدور) ان قلت يجوز أن يعلم صدقه بقوله الخصوص وصدقه بان ظهر المعجزة على يده أو الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بمسد العلم بان الله تعالى صدقه فيها قاله بظهور المعجزة في يده والا فيجوز الكذب من السحرة وأصحاب الاستدراج فيلزم الدور لان قول المعلم لا يفيد العلم بالله تعالى الا بمسد العلم به تعالى فلو استدلتنا معرفته تعالى من قول المعلم لدار وعلى ماذا كنا حمله الابهرى في شرحه قول المصنف لزم الدور وكأن الشارح تركه لانه يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال المقتل لا بقوله الا أن يدمي بداهة علم صدق قوله الخصوص وان ما ذكره بيان لميته وأياما كان قائم الدور لازم

حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار (وان علم) صدقه فيها يخبر عن الله تعالى (بالمقل
 فقيه كفاية) في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم (واجيب) عن هذا الوجه
 (بأنه قد يشارك العقل قوله) في العلم بصدقه (بأن يضع) للمعلم (مقدمات يعلم) بالمقل
 (منها صدقه) فيكون العلم بصدق المعلم مستفاداً منها مما فلا دور ولا كفاية * الوجه
 (الثاني لولم يكن العقل) في معرفته تعالى (لاحتياج المعلم) فيها (الى معلم آخر ويسلسل
 وأجيب) عنه (بأنه قد يكفي عقله) لكونه مؤيداً من عند الله بمخاصية تقتضي كمال عقله
 واستقلاله في معرفته (دون عقل غيره أو ينهي الى الوحي) أي ان سلم احتياجه الى معلم
 آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي (والمتمم) في الرد
 عليهم (دعوى الضرورة فان من علم المقدمات الصحيحة) القطعية (المناسبة لمعرفة الله
 تعالى على صورة مستلزمة) للنتيجة (استلزاما ضروريا) كما في الاقيسة الكاملة (حصل
 له المعرفة قطعا) كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما يقال من أن
 المعلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك

اليقين هو الاستدلال بحال الكلي على حال الجزئي فالعلم بصدقه في هذا الجزئي انما يحصل من العلم بصدقه
 في جميع الاخبار

(قوله وان علم صدقه بالعقل) بان كان معه دليل يفيد العلم بصدقه كالمعجزة والكرامة أو أحواله الدالة
 على صدقه

(قوله فقيه كفاية الخ) لان العلم بصدق الخبر فيها أخبر به هو العلم بصدق ما أخبر به فاذا كفي
 نظر العقل في معرفة صدق المعلم كفي في معرفة صدق ما أخبر به فلا يرد ما توهم من ان صدق المعلم
 ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها فلا يلزم من كفاية العقل فيه كفايته فيها
 (قوله بأنه قد يشارك الخ) جواب باختيار الشق الثالث

(قوله الذي يعلم الاشياء بالوحي) فهو يعلم المعارف الالهية بطريق الضرورة من غير احتياج الى معلم آخر
 (قوله كما في الاقيسة الكاملة) وهي التي لا تحتاج في الانتاج الى قياس آخر وهو الشكل الاول

والقياس الاستثنائي المتصل

(قوله مكابرة) كيف وذلك العلم حاصل لتامع الفعلة عن المعلم والتعلم

(قوله وان علم صدقه فيها يخبر عن الله تعالى بالمقل فقيه كفاية) فيه بحث لجواز أن يعلم صدقه فيه
 بدليل دال على ان كلامه مطلقاً صادق وليس صدق للمعلم من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال
 العقل فيها لان المراد بها الامور الثابتة عن الحواس وصدق علمه يندى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال

معلم كان الامر أسهل (وهذا) المتمد (إنما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم)
 بلا معلم في معرفة الله تعالى (وإنما من قال) أنه يفيد فان مقدمات إثبات الصانع وصفاته
 تستلزم العلم بنتائجها لكن (العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة) في الآخرة ولا
 يكفل به الايمان في الدنيا) كما أخذ من غير النبي فانه لا يتم به الايمان) ألا ترى الى قوله
 صلى الله عليه وسلم أمر أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع أن كثيراً منهم كانوا
 يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم (لم يرد عليه ذلك) المتمد
 الذي ذكرناه (وطريق الرد عليه اجماع من قبلهم) من هذه الامة (على) حصول (النجاة)
 بالمعرفة الحاصلة بلا معلم (والآيات الآمرة بالنظر) في معرفة الله سبحانه (متكررة)
 متكررة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ان يجاب التعلم) فدللت دلالة ظاهرة
 على أن التعلم غير محتاج اليه في النجاة فهذه الآيات طريق آخر للرد عليهم (لهم) أي
 للملاحدة (وجهان الاول أنه كثر الخلاف) بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو
 كان العقل (باستعمال النظر) كافياً فيها (لما كان) الامر (كذلك) بل كانت العقلاء

(قوله ألا ترى الخ) هذا التنوير على تقدير ان يراد من لا اله الا الله معناه أفعى التوحيد أي حتى
 يأخذوا التوحيد مني وأما على تقدير ان يكون المراد منه تمام الكلمة بان يراد لا اله الا الله الى آخره
 أو يجعل لا اله الا الله علماً لتمام الكلمة فلا تنوير كما لا يخفى
 (قوله وطريق الرد عليه الخ) هذا إنما يتم اذا كان الخصم معترفاً بالاجماع الا ان يراد الرد على سبيل
 التحقيق دون الالتزام

(قوله فدللت دلالة ظاهرة الخ) فيه ان الآيات الآمرة إنما علم من طريق التعليم من النبي فيكون
 "بمقتل مفيداً للمعلم بمشاورته المعلم فتدبر"

(قوله حتى يقولوا لا اله الا الله) قيل معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك
 في عدم انتهاء المقاتلة بقبول التوحيد فقط بدون تصديقه عليه السلام بكونه عليه السلام رسول الله كما كفى
 ببعض الظهور حينئذ لا دلالة على ان المقاتلة إنما كانت بسبب عدم أخذهم التوحيد منه وقيل أخذه
 والقول به من حيث أنه متناقض مع عليه السلام يدل على تصديقه في جميع ما أسمر به فهنا انتهى المنتقلة به
 (قوله وطريق الرد عليه الخ) وقد يرد أيضاً بان ذلك للمعلم هو النبي عليه السلام وكفى به اماماً
 ومرتبداً الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى امام يجلد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف
 النجاة على متابته والاعتراف بإمامته

التأطرون فيها متفقين على عقيدة واحدة (قلنا) ذلك (الخلاف) انما وقع (ليكون بعض تلك الانظار) الصادرة عنهم (فاسدة) فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا (فان المفيد للمعلم) عندنا (انما هو النظر الصحيح) لا الفاسد فم دل الاختلاف المذكور على صموية التميز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم (الثاني ترى الناس محتاجين) الى معلم (في العلوم الضعيفة) التي يكتفي فيها بأدني نظر (كالنحو والصرف) والعروض (لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف) لا يحتاجون اليه (في العلوم الموصلة التي هي أبعد العلوم عن الحس والطبع) مع أن المطلوب فيها اليقين (قلنا الاحتياج) الى المعلم (بمعنى العسر) أي عسر حصول المعرفة بدون (مسلم) وما ذكرتم يدل عليه (وأما بمعنى الامتناع فلا) نسلمه ولا يقيده كلامكم (المقصد الرابع) في كيفية افادة النظر (الصحيح للمعلم) بالمنظور فيه (والمذاهب التي يمتد بها ثلاثة مبنية على أصول مختلفة الأول مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري (انه) أي حصول العلم عقيب النظر (بالمادة) وانما ذهب الى ذلك (بناء على أن جميع الممكنات مستندة) عنده (الى الله سبحانه ابتداء) بلا واسطة (و) على

(قوله الاحتياج الى المعلم) أي في العلوم الضعيفة

(قوله فلا نسلمه) كيف وأول من استخرجها استخرجها بالترك فقط

(قوله بالمنظور فيه) أي لاجله

(قوله والمذاهب التي يمتد بها) احتراز عما سيذكره بقوله وهما مذهب آخر الخ لكن قل في

شرح المقاصد عن الامام الغزالي أنه مذهب أكثر أصحابنا والقول بالعادة مذهب البعض

(قوله أي بلا واسطة) في الاستدلال بأن يستند شيء منها الى غيره تعالى ويستند ذلك الغير الى ذاته

تعالى وهذا انتهى كون النظر موجداً للعلم ويكون قادراً مختاراً أي ان شاء قبل وان شاء ترك من غير

لزوم أحد الطرفين انتهى الاعداد وبمعنى العلاقة بوجه بأن لا يتوقف صدور شيء على شيء انتهى التوليد ولو

فسر الاستدلال بلا واسطة بعدم مدخلة شيء في آخر يكون هذا الاصل كافياً في كونه بطريق العادة اذ

(قوله بالعادة) قبل عليه الثقلان بان العلم الحاصل عقيب النظر لاجراء المادة جوزوا حصول

الجهل عقيب النظر الصحيح والمعلم عقيب النظر الفاسد وهو يرجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة

والجواب ان جواز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والمعلم عقيب الفاسد لا ينافي عدم وقوعه كما

لا ينافي جواز التكليف بالجمال عدم وقوعه فلا يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة كما لا يوجب

ارتفاعه عن سائر العلوم العادية فلا محذور

(قوله وعلى انه تعالى قادر مختار) أراد بالاختيار هنا الاختيار المطلق وهو الذي ليس في موصوفه

(أنه تعالى قادر مختار) فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه أيضاً (ولا علاقة) بوجه (بين الحوادث) المتعاقبة (الابجراء المادة بخلق بعضها عقيب بمض كالأحراق عقيب محاسة النار والري بمد شرب الماء) فليس للناسه والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله أن يوجد للمهاسة بدون الاحراق وأن يوجد الاحراق بدون المهاسة وكذا الحال في سائر الافعال وإذا تكرر صدور فعل منه وكان دائماً أو أكثرها يقال انه فعله باجراء المادة وإذا لم يتكرر أو تكرّر قليلاً فهو خارق

في الاعداد والتوليد يتوقف العلم على النظر ويكون قوله وعلى أنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة مستدركا

[قوله فلا يجب عنه صدور شيء] أي نظراً إلى ذاته فلا يتنافى وجوبه بتوسط الاختيار

[قوله ولا يجب عليه] نظراً إلى ذاته فلا يتنافى وجوبه عليه ولزومه إياه بواسطة الوعد

[قوله ولا علاقة للتح] عطف على قوله قادر مختار ولم يمدح كونه على ههنا إشارة إلى كمال المناسبة بينهما فإن عدم العلاقة يفيد كونه قادراً على كل واحد بلا واسطة بخلاف ما إذا وجدت العلاقة فانه حينئذ تكون القدرة على الموقف بواسطة القدرة على الموقف عليه

[قوله وكان دائماً أو أكثرها التح] اكنفى في شرح التجريد الجديد في كونه دائماً بمجرد التكرار والحق ما ذكره الشارح

(قوله وإذا لم يتكرر) أي لم يتصف بالتكرار في حال صدوره بأن لم يسبقه مثل فلا يتنافى تكراره بصدوره مرة ثانية كونه خارقاً للمادة فلا يرد أن معجزات الانبياء عليهم السلام قد تكرّر صدورها كاحياء الموتى وإبراء الأكف والأبرص وانقلاب المعاصية مع أنها خوارق للعادة والمراد عدم التكرار من حيث خصوصه والافيجيب المعجزات العادية تجري عاداته تعالى بخلق المعجزات على أيدي الانبياء عليهم السلام تصديقاً لهم بقي ههنا شيء وهو انه انما يتم ذلك اذا ثبت عدم اشتراك معجزة واحدة أو صكرامة واحدة بين نبيين أو وليين في زمانين وهو وان أمكن ادعاؤه للمعجزة لا يمكن ادعاؤه في الكرامة الا أن يقال ليس كل كرامة خارقاً للعادة فان شفاء المريض بالدهاء كرامة وليس بخارق للعادة لانه جرى عاداته تعالى بقبول شفاء العلماء وجعله سبباً للإجابة

(قوله فهو خارق للعادة أو نادر) تقرر على ترتيب القف

شأنه وجوب لاعتة ولا عليه ولهذا فرع عليه قوله ولا يجب عليه أيضاً وأراد به في آخر المقصد مالا وجوب عنه فقط كما هو المتبادر الشائع والاقرب أن يفرع عدم الوجوب عليه على بطلان قاعدة التحسين والتعجيل

للمادة أو تادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمي أو أكثرى فيكون عادياً (والثاني مذهب المعتزلة أنه أي حصول العلم بعد النظر (بالتوليد) وذلك أنهم لما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثراً غير الله تعالى قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد (ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد والمفتاح) فان حركة اليد أوجبت لفاعلها حركة للمفتاح فكانها صادرة عن الله الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد (والنظر فعل للبدن واقع بمباشرة أي بلا توسط فعل آخر منه) (يتولد منه فعل آخر هو العلم) بالنظر فيه وطريق الرد على المعتزلة ما سيأتي في إبطال قاعدة التوليد (واهم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقلنا اصحاب ابتداء النظر بالتذكّر

[قوله أو أكثرى] ذكره لجرد دفع لجأج الحزم على تقدير الاكتفاء على الدوام بأن يقول لانهم دوامه وانما ثبت ذلك لو علم عدم تحلف العلم عن النظر الصحيح في صورة من الصور ودونه خسر التناد فلا يلزم تحقق الأكثرية ولذا اكتفى في شرح التجريد الجديد على الدوام ونحوه كونه أكثرى لا ينافي الكلية التي ادعيناها وهي أن كل نظر صحيح مادة وصورة لا يعقبه ضد العلم يفيد العلم بالنظر فيه لان المراد بفيد العلم دائماً أو أكثرى والحصول المقيد بالتزديد المذكور ثابت لكل نظر صحيح فتدبر فانه قد زل فيه الاقدام

[قوله أن يوجب فعل الخ] المراد بالفعل في اللوحين الآخر لا التأثير بدليل تبليهم للتوليد بحركة اليد وحركة المفتاح فلا يرد أن العلم ليس بفعل وكذا النظر ببعض التفسيرات [قوله لفاعل] متعلق بيوجب واحترز به عن المطاوع نحو كثرته فانكره فان فيه إيجاب فاعله فعلاً آخر لكن ليس ذلك لفاعل

(قوله وهو دائمي أو أكثرى) اعتبار الأكثرية باعتبار جواز طرؤ الغفلة أو النوم أو الموت على الناطق فلا ينافي الكلية التي ادعيناها في اعادة النظر الصحيح كما عُلن وأما اعتبار الدوام فبالنظر الى أن يراد العلم بعد النظر الصحيح الذي لا يعقبه متناقض للعلم وقيل قوله أو أكثرى تنزلي أي فلا أقل منه أو بالنسبة الى البليد المتأخر كما أشار اليه في شرح المطالع

(قوله فعل لفاعله فعلاً آخر) أراد بالفعل الارواحاصل من القادر أهم من أن يكون بواسطة أو لا بها لان التأثير فلا يرد أن العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة (قوله فقلنا اصحاب النج) اعترض عليه بأن هذا لا يفيد اليقين لكونه عائداً الى التباس الشرعي

وسيشير اليه الشارح

إلزامهم) حيث قالوا النظر للماد لا يولد العلم اتفاقاً فوجب أن يكون النظر المبتدأ كذلك
 (إذا لفرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم) بالمنظور فيه (وأجابوا) أي المعتزلة (بأننا
 انما قلنا بعدم توليد التذكر لملة فارغة) لا توجد في ابتداء النظر (هي عدم مقدورية
 التذكر) فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من أفعاله تعالى فلو كان مولداً
 للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم أيضاً من أفعاله تعالى ويلزم من هذا ارتفاع التكليف
 بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الثبر وهو قبيح (فان صح) ما ذكرناه من عدم
 مقدورية التذكر (بطل القياس) الفقهى الذى ذكرناه لان الملة غير مشتركة (والا)

[قوله النظر للماد الخ] المطابق لما سبق النظر المتذكر الا أنه أورد لفظ الماد ترويحاً للقياس
 بأنه هو النظر المبتدأ لا فرق بينهما الا باعتبار الوقوع في الوقت الاول والثاني ومن المعلوم أن الوقت
 لا دخل له فيكونان متساويين في عدم التوليد

[قوله اذ لا فرق الخ] لان ما يعود اليه الاستلزام الصحة من حيث المادة والصورة وهي متحدة فيما
 (قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) أي المعارف التي حصلت بالنظر يقطع التكليف بها
 حال تذكر النظر لكونها ضرورية من فعل الله كذا أفاده الشارح في مباحث التوليد فلا يكون الايمان
 بها فرضاً دائماً بعد حصولها ولاها بعد حصولها اما ضرورية فتكون غير مقدورة واما نظرية وليس
 الموجب لها ابتداء النظر لانه مشروط بعدم حصول العلم فالوجوب لها تذكره والمفروض أنه فعل الله
 تعالى فيكون العلم المترتب عليه فعله تعالى أيضاً فلا يكون مكلفاً به وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل
 من أنه انما يلزم الارتفاع اذا كانت المعارف النظرية الحاصلة من التذكر كلها غير مقدورة لنا أو غير
 حاصلة الا بالتذكر وما قيل من أننا لاسم بطلان اللازم اذ التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف
 المعارف تكليف بحصيل الحاصل

[قوله بطل القياس الفقهى] فيه اشارة الى أنه على تقدير تمامه قياس فقهى لا يبعد اليقين
 [قوله لان الملة غير مشتركة] لان ابتداء النظر مقدور

(قوله ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية) أي لا تبقى واجبة بمعنى أن لا يكون مأموراً بها فلا بد
 منع بطلان اللازم بناء على أن التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف المعارف تكليف بحصيل الحاصل
 وذلك لان معنى أن المعارف لا يكلف أنه لا يجعده الامر والایجاب لان معلومه يخرج عن كونه مأموراً
 به وعلى هذا يندفع أيضاً ما يقال من أن الارتفاع انما يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا
 وغير حاصلة الا بالتذكر وان قيد المعارف النظرية بالحاصلة من التذكر يمنع بطلان اللازم فتأمل

أى وإن لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر (مننا الحكم) الذى هو التوليد (والزمن التوليد نمة) أى فى التذكر فإن أباهتم صرح بأن التذكر السامع لاذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لأن ذلك إنما يكون من فعل الله تعالى والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لأن ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله (والحاصل أنه) أى قياس الاصحاب (قياس مركب) يعنى مركب الاصيل (والخصم فيه بين منع) وجود (الجامع) فى الفرع (ومنع) وجود (الحكم) فى الاصل فإنه يقول عدم التوليد فى التذكر مطلق عندى بعدم المقدورية فإن صح هذا لم توجد العلة فى الفرع الذى هو ابتداء النظر وإن لم يصح عدم المقدورية فى التذكر منمتنا عدم توليده (وأيضاً) جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا (التذكر) إنما يكون (بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله) فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد

(قوله والذى يفعله العبد الخ) أى التذكر الذى يفعله العبد فقد صرح بأن التذكر للمقدور مولد للعلم أى لتذكره

(قوله مركب الاصل) التماس المركب ما يستغنى القياس فيه عن إثبات الحكم فى الاصل لاعتراف الخصم به مع ان الخصم يمنع كون الحكم فيه معطلاً بصفة المستدل اما يتبع عليها أو يمنع وجودها ليه والاول مركب الاصل أى الحكم لاجتماع قياسين على ثبوت والثاني مركب الوصف (قوله والخصم فيه بين الخ) أى الخصم فى الجواب دأب بين هذين الاسمين

(قوله جواب آخر الخ) فى الجواب الاول منع لعلية علة المستدل أعنى كونه نظراً صحيحاً بإبداء علة أخرى أعنى عدم المقدورية والثاني منع لعليتها استقلالاً بإبداء شرط هو لزوم تحصيل الحاصل وما قيل ان لزوم تحصيل الحاصل إنما يظهر فيها اذا غفل عن النظر دون العلم بالظهور فيه وليس بشئ لانه

[قوله قياس مركب] التماس المركب قياس يستغنى القياس فيه عن إثبات حكم الاصل بموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون مانعاً ليكون الحكم فيه معطلاً بصفة المستدل اما يتبع عليها أو يمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل والثاني مركب الوصف والتفصيل مذكور فى كتب الاسرار

[قوله لئلا يلزم تحصيل الحاصل] قبل هذا إنما يظهر فيها اذا غفل عن النظر دون العلم بالظهور فيه والظاهر ان كلامهم عام بل قد صرح الشارح فى الالهيات بأن المراد صورة الفتنه عن النظر والعلم بالظهور فيه أيضاً والحق ان الظهور فيه ان كان معلوماً مشاهداً للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وإن كان معلوماً غير مشاهد فهو بعيد تذكره وإن صار نسباً لمسياً فهو يستلزم العلم به فأملى

ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا الحال في الثالث مذهب الحكماء أنه بسبيل الاعداد فان
المبدأ الذي تستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم (عام الفيض ويتوقف
حصول الفيض) منه (على استمداد خاص يستدعيه) أي ذلك الفيض (والاختلاف) في
الفيض إنما هو (بسبب اختلاف استمدادات القوابل فالنظر يعد الذهن) اعداداً تاماً
(والنتيجة تفيض عليه) من ذلك المبدأ (وجوباً) أي لزوماً عقلياً (وهنا مذهب آخر اختاره
الامام الرازي وهو أنه) يعني العلم الحاصل عقيب النظر (واجب) لازم حصوله عقبيه عقلاً
(غير متولد منه) قيل أخذ هذا المذهب من القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قال
باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بأن مرادهما الوجوب المادي
دون العقلي (اما وجوبه) عقلاً (فلأننا نعلم ضرورة) وبذنية (أن من علم أن العالم متغير
وكل متغير حادث) واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة (امتنع أن لا يعلم أن
العالم حادث) وهذا الاستدلال جار في سائر الأشكال والافئسة اذا اعتبرت مأخوذة مع
ما يحتاج اليه من بياناتها (وأما أنه غير متولد) من النظر (فلاستناد جميع الممكنات)
والحوادث (إلى الله تعالى ابتداء) فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرته العبد

على تقدير الغفلة عن المنظور فيه اللازم تذكر العلم لا العلم ولذا صرح الشارح في الالهييات بان المراد
صورة الغفلة عن النظر والعلم بالمتصور فيه أيضاً

(قوله فان المبدأ الذي النع) وهو العقل التام أو الواجب تعالى يتوسط سلسلة العقول
(قوله امتنع ان لا يعلم النع) ضرورة اندراج الاسفل في الاوسط والاوسط في الاكبر
(قوله وهذا الاستدلال النع) فلا يرد ان الاستدلال المذكور إنما يجري في الشكل الاول فقط
(قوله واقعا بقدرته) ابتداء لا تولداً من شيء
(قوله لا بقدرته العبد) لا ابتداء ولا بواسطة النظر الصادر منه فلا يكون النظر مولداً له فتدبر
فانه قد زل فيه أقدام

[قوله اذا اعتبرت مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بياناتها] فيه إيهام الى دفع الاعتراض على عكس
أمر ثبت الدليل بـ يلزم من العلم به العلم بـ آخر بما عدا الشكل الاول فتأمل

(قوله فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرته العبد النع) هذا يدل على ان مراد الامام في
التوليد من فعل العبد لا في التوليد من النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم بقدرته العبد لا ينافي
تولده من النظر الذي هو فعل الله تعالى عزده ابتداءً فلما قال الشارح في تحريره مذهب الامام غير متولد من

(وهذا المذهب) لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله (ابتداء) (وكونه قادراً مختاراً) (وأنه) ومع القول بأنه (لا يجب على الله شيء) اذ لا وجوب عن الله (كما تزعم الحكماء القائلون بأنه موجب لا مختار (ولا) وجوب (عليه) أيضاً كما تزعم المعتزلة وإنما يصح إذا

(قوله لا يصح مع القول بالتح) لان القول بالاستناد ابتداء بنى لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له فيكون اللزوم بينهما لزوم للمول للعلو والقول بكونه تعالى مختاراً أى يصح منه الفعل والترك بالنسبة الى كل مقدور بنى لزوم العلم النظر بان يكونا مملوئى علة موجبة لارتباط أحدهما بالآخر بحيث يتمتع التخلف فلا لزوم من النظر ولا ينظر فأتى لزوم بينهما وبما ذكرنا أدفع الجواب الذى ذكر فى شرح المقاصد من ان وجوب الامر كالعلم مثلاً بمعنى امتناع اعتكاك عن أثر آخر كالنظر لا ينافي كونه أثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلفه ولا ملزومه لا بان يخلق اللزوم ولا يخلفه كائناً اذ اوزام اما الثاني له امتناع اعتكاك عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه أصلاً

(قوله بأنه لا يجب على الله شيء) لا من ذاته ولا من غيره وهذا حكم لازم للمختار بالمعنى المصطلح المذكور ولذا فرعه للشرح فبا سبق على كونه مختاراً ذكره ليظهر ان منافاة كونه مختاراً لوجوب العلم بعد النظر بمعنى اللزوم العقلي لخالفه لازمه

(قوله اذ لا وجوب الخ) استدلال على انتفاء الوجوب عليه مطلقاً بانتفاء فردية المنحصر فيها فلا معاصرة وليس دليلاً لقوله لا يصح مع القول الخ أما أولاً فلأنه بعد ملاحظة الاستناد ابتداء وكونه مختاراً لا يحتاج الحكم بعدم صحة المذهب المذكور الى دليل وأما ثانياً فلأنه لا ينشأ الوجوب من النظر وإنما ينشأ الوجوب له كالمعرف فلا يتم التقرب

(قوله كما تزعم المعتزلة) بناء على القول بالحسن والتبجح العقليين

(قوله وإنما يصح الخ) حصر الصحة على حذف قيد الابتداء اذ كونه تعالى فاعلاً مختاراً بالمعنى المذكور مما اتفق عليه أهل السنة بخلاف الاستناد ابتداء فانه قول بعض الأشعرية على ما صرح به فى شرح المقاصد

فعل العبد وقال هنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عنده واقفاً بقدرته لا بقدره العبد لكان أظهر (قوله اذ لا وجوب عن الله تعالى ولا عليه) ليس تعليلاً لكونه تعالى قادراً مختاراً وأنه لا يجب عليه تعالى شيء والا لزم المصادرة كما لا يخفى بله تعليل لان هذا المذهب لا يصح مع القول بأنه تعالى قادر مختار وأنه لا يجب عليه شيء والتقريب ظاهراً فان هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب فاما عنه وإما عليه

[قوله وإنما يصح إذا حذف قيد الابتداء الخ] أما اختار في صحة المذهب المذكور حذف قيد الابتداء بل حصر الصحة فيه فلم يذكر حذف أحد التقيدين الباقيين مع انه ذكر أولاً انه لا يصح مع القول

حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله سبحانه وجوز أن يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث ينتج تحلقه عنه عقلا فيكون بعضها متولداً عن بعض وإن كان الشكل واقفاً بقدرته كما تقول المتزلة في أفعال المباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الأفعال عن بعض لا ينافي قوة المختار على ذلك الفعل الواجب إذ يمكنه أن يفعل ما يوجب ما يوجب وأن يتركه بأن لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تأثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وحينئذ يقال النظر صادر بإيجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه إيجاباً عقلياً بحيث يستعمل أن يفكر عنه ﴿ المقصد الخامس ﴾ شرط النظر اما مطلقاً (سواء كان صحيحاً أو فاسداً) فبعدم الحياة أسرار الاول وجودي وهو (وجود العقل) الذي هو مناط التكليف (وسأني تفسيره الثاني) عدي وهو (عدم ضده) أي ضد النظر وهو ما ينافيه

(قوله لبعض آثاره مدخل) أي في التأثير بأن يكون علة موجبة له

(قوله ووجوب الخ) يعني أنه قادر مختار فيه بواسطة ما يوجب وإن لم يكن مختاراً فيه ابتداء

(قوله شرط النظر) أي في عادة العلم بالمطلوب فلا يرد على المحصر شروط تحققها كالمعلومات والمطلوب والمحل والعقل والزمان والمكان وبما حرروا تدفع الشكوك التي أوردوها بعض الناظرين على قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وأما العلم بوجه آخر فلا بد منه وعلى قوله والجهل المركب كما لا يخفى

بالأمور الثلاثة بناء على أن القول باستناد الجميع إليه تعالى ابتداء يلغى المراد منها يستلزم القول بأنه قادر مختار كما يشير إليه الشارح في بحث التقدم وكذا يستلزم سلب الوجوب عليه تعالى لأن هذا الوجوب متفرع على قاعدة التحسين والتفويض وهذه القاعدة تضيء إلى القول باستناد بعض الأشياء إليه تعالى بواسطة بعض الكائنات بواسطة الطاعة فحذف كل من القيدتين الآخرين يستلزم حذف قيد الابتداء وبما ينبغي أن يعلم أنه أراد هنا بالاستناد ابتداء كما دل عليه سياق كلامه أن لا يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث ينتج تحلقه عنه عقلاً كما هو مذهب الشيخ وغيره من أهل السنة لأن يكون تعالى هو الموجد ابتداء أي من غير واسطة إيجاد شيء آخر بأن يكون الله تعالى موجداً لشيء وذلك الشيء موجداً لآخر فيكون الله تعالى موجداً لذلك الآخر بتوسط الشيء الأول كما ذهب إليه الفلاسفة فعلى هذا يندفع أيضاً اعتراض بعض الأفاضل بأن ما ذكر من المذهب يصح وإن لم ينفذ قيد الابتداء بناء على أن معنى الاستناد ابتداء هو المعنى الأخير فلا ينافي القول بالتوليد

(قوله شرط النظر اما مطلقاً فبعدم الحياة أسرار) أراد شرط النظر من حيث أنه نظر لا من حيث

أنه حركة في الكيفية فانه يحتاج من الحيثية الأخيرة إلى التشرك وما فيه الحركة ونحو ذلك ولذلك لم يتعرض للمقدمات والعالم المحل

(فته) ما هو (عام) يضاد النظر وغيره (وهو كل ما هو ضد الإدراك) مطابقة من النوم والفلة والنشبة فإنه يضاد النظر لاستلزامه الإدراك (ومنه) ما هو (خاص) يضاد النظر بخصوصه (وعو العلم بالمطلوب) من حيث هو مطلوب وأما العلم به من وجه فلا بد منه لممكن طلبه (والجهل المركب به) أعنى الجزم به على خلاف ما هو عليه (إذا صاحبهما لا يمكن من النظر فيه) أما صاحب الأول فلا متنازع طلب العلم مع حصوله وأما صاحب الثاني فلا أنه جازم بكونه علماً وذلك ينتمى من الإقدام على النظر إما لأنه صارف عنه كالامتلاء عن الأكل وإما لأنه مناف للشيء الذى هو شرط النظر عند أبي هاشم (فإن قلت) أن كان العلم بالمطلوب مضاداً للنظر منافية له (فإذا نقول فيمن يعلم شيئاً بدليل ثم ينظر فيه ثانياً ويطلب دليلاً آخر) إذ يلزم حينئذ اجتماع المتناقضين (قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثانى) يعنى أن المقصود بالنظر ههنا ليس هو العلم بالنظر فيه الذى هو النتيجة

(قوله اجتماع المتناقضين) وهما العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب وعدم العلم به عند إقامة الدليل الثانى

(قوله وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب) قيل عليه النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن أن ينتظر فى مقدمات حادثة عنده لتحصيل مطلوب ما غاية الأمر أن المطلوب لكونه حاصل لا يحصل تائباً والجواب أن مطلوباً معيناً إذا كان حاصل لا يمكن النظر لتحصيله ولا لتحصيل مطابق موجود فى ضمنه فإن كلا منهما تحصيل الحاصل بل لمطلوب آخر فالمطلوب من حيث هو مطلوب غير معلوم وهو المطلوب وبالجملة الكلام فى النظر المتعارف المشتمل على حركتين ولا يتأتى فيه ما ذكر

[قوله وأما العلم به بوجه آخر الخ] قيل يرد عليه أن العاقل عن المطلوب ربما تصرف فى مقدمات حادثة عنده أو ملقاة إليه ورتبها فأدته إلى المطلوب وأنت خير بأن هذا لا يتأتى على رأي من يوجب فى التمثل الاختيارى تصور قائدة فإن النظر فعل اختياري لا بد لفاعله من تصور وصول إلى علم فقد تحقق علم المطلوب بوجه فإن قلت لا يمكن ذلك قلت الكلام فى النظر المتعارف

(قوله والجهل المركب به) فإن قلت إذا جاز النظر فى الدليل الثانى بمعرفة وجه دلالة جاز أن يطلب الجاهل جهلاً مريباً بمعرفة وجه دلالة مقدمات عقلية غزوة عنده فيحصل اليقين فامتنع اشتراط عدم الجهل المركب قلت الجاهل المركب الذى يشترط عدمه فى النظر هو الجهل المتعلق بالمطلب بهذا النظر بالذات ولا جهل مركباً فيها ذكر بالنسبة إلى وجه الدلالة حتى يلزم المحذور قبل ويرد عليه أن الجاهل ربما تصرف فى مقدمات حادثة عنده أو ملقاة إليه ورتبها غافلاً عن خصوصية ما تؤد إليه فأدته إلى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وقد تحققت أدقاعه بما سبق فليأمل

بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه (وهو) أى هذا الوجه (غير معلوم) فلا يلزم هنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلًا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل الثاني زيادة الاطمئنان بتأصّد الأدلة فقدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذى يطلب به العلم بالمنظور فيه وأما عدم الظن به على ما هو عليه أو على خلافه فليس شرطًا له (وأما) الشرط (للنظر الصحيح) على الخصوص (فأمر ان الاول أن يكون) النظر (في الدليل) وستره (دون الشبهة) وهي التي تشبه الدليل وليست به (الثاني أن يكون) للنظر في الدليل (من جهة دلالاته) على المدلول وهي أمر ثابت للدليل ينقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحديث أو الامكان للعالم (فان النظر في الدليل لا من جهة دلالاته لا ينفع) ولا يوصل الى المطلوب لانه بهذا الاعتبار أجني منقطع التعلق عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صوره

(قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ) أى المقصود بالنظر الثاني هو العلم بالنتيجة من حيث دلالة الدليل الثاني عليه لا العلم بنفسها وليس المراد أن المقصود هو العلم بوجه الدلالة على ما فهم حتى يرد أن الدليل انما هو لافادة العلم بالنتيجة لا امادة العلم بوجه الدلالة وان كان لازماً له
(قوله وهو أى هذا الوجه غير معلوم) فالمطلوب من حيث هذا الوجه لا يكون معلوماً
(قوله العلم بالمنظور فيه) أى من حيث ذاته لا من هذه الجنية
(قوله فليس شرطاً له) أى العلم بالمنظور فيه بل هو شرط للنظر الذى يطلب به الظن بالمنظور فيه على اختلاف درجاته
(قوله الأول الخ) الشرط الثاني متفق على الأول الا أنه حاول التعميل فلهذا اعتبر كل واحد شرطاً برأيه

(قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل الخ) ولا يرد ان النتيجة ليست ذلك لان المطلوب لا يختص بمجردها بل اذا اشتمل على ما يمكن أن يكون مقصوداً كفى فانه كما عدا عدا لوازمها وقد يقال الطلب على تقدير عدم حصول المطلوب بالاول بأن يمرض شبهة فيه فتأمل
(قوله فليس شرطاً له) هنا اذا كان المطلوب العلم وأما اذا كان المطلوب الظن على ما هو عليه فقدم الظن على ما هو عليه شرط وبالجملة درجات الظنون متفاوتة والشرط أن لا يكون مافى درجة المطلوب أو أقوى منه حاصلًا
(قوله الثاني أن يكون النظر في الدليل) قيل اشتراط هذا الامر الثاني بقى عن اشتراط الاول لاستلزامه اليه وأمره عين

أو كبره وطوله أو قصره (المقصد السادس) النظر (في معرفة الله تعالى) أى لأجل
تحصيلها (واجب اجماعاً) منا ومن المعتزلة وأما معرفته تعالى فواجبة اجماعاً من الأمة
(واختلف في طريق ثبوته) أى ثبوت وجوب النظر في المعرفة (فهو) يمتنى طريق
الثبوت (عند أصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل أما أصحابنا فلم) في إثبات وجوب النظر
المؤدى الى المعرفة (مسلكتان الاول الاستدلال بالظواهر) من الآيات والإجاديث
الدالة على وجوب النظر في المعرفة (نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض
وقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يمحى الارض بعد موتها) فقد أمر بالنظر
في دليل الصانع وصفاته (والامر للوجوب) كما هو الظاهر المتبادر منه (ولما نزل ان في
خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الالباب قال عليه الصلاة
والسلام ويل لمن لا كفا) أى مضمناً (بين لحية) أى جانبى فيه (ولم يتفكر فيها) فقد
أوعد بترك التفكير في دلائل المعرفة (فهو واجب) اذ لا وعيد على ترك غير الواجب (وهذا)

(قوله واختلف في طريق ثبوته) لما لم يكن اجماع منا ومن المعتزلة حجة على غيرنا والاجماع
لا يده من مستند ذكر استدلال كل من الفريقين على المدعى فلا يرد أنه بطل ثبوت الاجماع على وجوب
النظر لاجبة في ذلك الى ان يمتكسك بدليل آخر
(قوله في دليل الصانع وصفاته) لتحصيل المعرفة بهما

(قوله واجب اجماعاً منا ومن المعتزلة التبع) فان قلت التماسية من المعتزلة قالوا بضرورة المعارف
كلها فكيف حكم بتحقيق الاجماع منهم في وجوب النظر بمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورة معنى
الاضطرارية يعنى ان المعارف ليست فعلاً اختيارياً مباشراً للعبد ولهذا قال للمعرفة متولدة من النظر كما
سيجيئ في خاتمة الكتاب

(قوله أما أصحابنا فلم مسلكتان) فان قلت لما سلف ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان
التمسك بهذا الاجماع كافياً في إثبات وجوبه الشرعى فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كما لا
يخفى اللهم الا أن يقال اجماع المستدل به هو اتفاق علماء عصره على حكم ومجرد اجماعنا مع المعتزلة
لا يمكن وفيه ما فيه تحقيق الاجماع المذكور بعد قول الاصحاب بذلك الوجوب فلا يجوز أن يمتسكوا بذلك
القول بالاجماع والإلحاد

(قوله نحو قوله تعالى قل انظروا) الآية فان قلت المفهوم وجوب النظر في مصنوعاته والتفكير فيها
لا في معرفة الله تعالى على ما هو المدعى قلت المراد من الآية إيجاب التفكير في المصنوعات للاستدلال بها
على معرفة صانعها كما صرحوا به

المسلك (لا يخرج من كونه ظنياً) غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون
التقدير المنقول من قبيل الآحاد (و) للمسلك (الثاني وهو المعتمد) في اثبات وجوب النظر
(ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعاً) من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم
أنه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم
قد يطلق لفة على الظن الثابت وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي
(وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب) المطلق الا به (فهو واجب) كوجوبه (وعليه
اشكالات الاول) أن وجوب المعرفة يتوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها

(قوله غير قطعي الدلالة) على المطلوب أما لشبهة في المتن باحتماله معنى آخر غير الوجوب أو لشبهة
في السند كما في خبر الآحاد

(قوله قد يحصل بالتقليد) كما قد يحصل بالدليل الظني وما قالوا من ان التقليد خارج عن العلم بقيد
الثبات فالمراد به التقليد الجازم بقرينة خروج الظن من أي طريق كان بقيد الجزم
(قوله كوجوبه) أي ان عيناً معيناً وإن كفاية فكفاية
(قوله يتوقف على امكانها) اذ لا تكليف بالمستح

(قوله وليس امكانها الخ) يريد انها لو كانت ممكنة فالامكان لكونه نسبة بين الشيء ووجوده يكون
بالنسبة الي كونها وحصولها في الدهن وليس بالنسبة الى كونه بطريق الضرورة لان الانسان لو خُل من

(قوله غير قطعي الدلالة) لو ضم اليه قوله أو المدلول لكان أظهر اذ كون خبر الواحد من قبيل غير
قطعي الدلالة مطلقاً انما يتم اذا كانت القضية في المتن مستلزماً للقضية في نفس الدلالة وذا غير ظاهر
(قوله ولان العلم الخ) وأيضاً الخطاب يخص الرسول عليه السلام ظاهراً واعلم ان الظن ان جاز
حصوله بالتقليد كما هو الظاهر دراية بقوله وذلك قد يحصل الخ ظاهر وان لم يكن الحاصل به الا الجزم
كما يشعر به تصريحهم بخروجه عن تعريف العلم الثابت لالجزم فوجه ذلك التوقف على التقليد على التقوي
وأما حل الظن على ما يقابل اليقين فلنقد الغالب آب عنه كما هو الظاهر

(قوله وليس امكانها باعتبار كونها ضرورية) والناصح قوله وهي لا تتم الا بالنظر ولان الضرورية
تستلزم عدم المتعددية وغير المتعدد لا يكلف به بالفعل اجماعاً وان جاز عندنا كابق ومعرفة الله تعالى
كلف بها العباد وأما ما ذكره الشارح من قوله لان الانسان لو خُل الخ فقد يصترض عليه بان الشرطية
ليست ببيدية ولا مبرهنا عليها فبذلك عليه المتع بنا وان لم نجد من أئمتنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يوجد
شخص من الأشخاص يجهل فان قلت لو كان ضرورياً لوجدنا نحن أيضاً قلت الضروري قد يتوقف على
شيء لا يحصل لبعض وان جاز حصوله

ضرورية لان الانسان لو خلى ودواعي نفسه من مبدأ نشوء من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك أصلاً والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا (امكان معرفة الله تعالى فرع افادة النظر العلم مطلقاً) أى فى الجملة (وفى الالهييات) خاصة (وفى بلا معلم وقد مر الاشكال عليه) أى على كل واحد منها فى تقرير مذاهب السنية والمهندسين والملاحدة (فلنا وقد مر) أيضاً (الجواب عنه) أى عن ذلك الاشكال (الثانى) انا وان سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لا نسلم امكان وجوبها شرعاً لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وأمره وهو غير ممكن اذ (ايجاب المعرفة اما للعارف) به تعالى (وهو محصيل الحاصل) أى تكليف بتحصيله وذلك ممتنع (أو لنفيه وهو تكليف الغافل) فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو أيضاً باطل (فلنا) المقدمة (الثانية)

النظر لا يجد من نفسه بعد الالتفات العلم بذلك أى بكونها ضرورية أى ساسية فى الذهن بدون انظر والضروري لا يكون كذلك أى لا يجد الانسان من نفسه العلم به بعد الالتفات والا لجاز أن يكون لنا علوم ضرورية لانها وما حررتنا ظهر ان الاعتراض على ما ذكره الشارح بان الشرطية ليست ببدئية ولا مبرهن عليها فبرد المنع عليه باننا لم نجد من أنفسنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يوجد شخص من الأشخاص يجده ليس بشئ مثبته سواء التهم وما قيل فى بيان ان ليس امكانها باعتبار كونها ضرورية من انه لو كان كذلك لما صح قوله وهي لانهم الا بالنظر ولان الضرورية تستلزم عدم المقدورية وغير المقصور لا يكتفى به اجاباً ففيه ان مقصود المعارض عدم امكان المعرفة فى نفس الأمر لينزع عليه عدم وجوبه فى نفس الأمر وعلى هذا التقرير يكون الزامياً

(قوله بل باعتبار الخ) أى بل يكون امكانها باعتبار كونها مستفادة من النظر (قوله وفيها بلا معلم) لان الكلام على تقدير كون امكانها باعتبار استفادتها من النظر استقلالاً كيلا يكون التكليف بالمعرفة تكليفاً بما لا يطلق واذا كان امكانها باعتبار استفادتها من النظر بمعمونة التعلم يكون حصولها موقوفاً على فعل الغير فلا يكون اختيارياً

(قوله وفيها بلا معلم) فيه تأمله لجواز المعرفة بافادة النظر الجامع للتعليم فتفرع امكانها على افادة النظر العلم فى الالهييات بلا معلم ممنوع لا يقال المدعى ان المعرفة بلا معلم واجب فيلزم يظهر التوقف لانا نقول سياق الكلام بأبداً أما أولاً فلا ندعى الاجماع على هذا الوجوب ومن يعتبر ايمان الله لا يتول بالوجوب بدون التعليم اذ عدم ايجاب التنعيم ليس ايجاباً لمعدمه وأما ثانياً فلان قوله فى جواب الاشكال السابع فلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة النظر يدل على ان المدعى وجوب المعرفة بالتعليم أو بدونه

القائلة بأن تكليف غير المارف باطل لكونه غافل (ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه)
وتصوره (لا العلم) والتصديق (به كاسر) من أن النافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له
أنك مكلف لا من يعلم أنه مكلف (الثالث) سلنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن
لا نسلم وقوعه (فوالكم أجمعت الامة على ذلك فلنا لا يمكن الاجماع) منهم على وجوبها (عادة
كلى) أى كالاجماع منهم على (أكل طعام) واحد (و) على (كلمة) واحدة (في أن)
واحد (فلنا يجوز) يجوز الاجماع منهم (فيما يوجد) فيه (أمر جامع) لهم (عليه) كوجوب
المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله (من توفر الدواعي) الى انقياد الشريعة ومعرفة أحكامها
(وقيام الدليل) الظاهر على ذلك المجمع عليه (وما ذكرتم) من الاجماع على طعام واحد
أو كلمة واحدة (لا جامع) لهم عليه (بل شهاداتهم بحسب أمزجتهم وحالاتهم متخالفة
داعية الى عدم الاتفاق فيه (الرابع) الاجماع ان ثبت (في نفسه) امتنع نقله) لينا فلا يصح
أن يتمك به وانما امتنع نقله (لانتشار المجتهدين) في مشارق الارض ومنازلها فلا يمزفون
بأعيانهم فكيف تدرف أقوالهم (وجواز خفاء واحد) اما لحوله أو لوقوعه في بلاد الكفار
أسيرا (و) جواز (كذبه) في قوله ان الحكم عندي كذا بناء على احترازه من المخالفة
المفضية الى المفسدة ولا شك أن المعتبر اعتقاده لا مجرد قول يقوه به (و) جواز (رجوعه)
عن حكم أفتي به لتغير اجتهاده (بل فتوى الآخر) بفتح الخاء وكسرها وإيضاً نقل الاجماع بطريق

(قوله اذ شرط الخ) فان أريد بالقائل من لا يفهم الخطاب ولا يتصوره فلا نسلم قوله انه تكليف
للقائل وان أريد به من لا يصدقه فلا نسلم قوله وانه باطل
(قوله امتنع نقله الخ) لعدم العلم لنقله بثبوت
(قوله وجواز كذبه) لعدم عصمته واذا جاز كذبه لم يحصل للناس العلم بصدقه وان صدق فيقال
فلا يحصل العلم بثبوت الاجماع وان كان ثباتاً
(قوله وجواز رجوعه الخ) يعنى لا يمكن سماع أقوال المجتهدين وان صدقوا في زمان واحد بل
في زمان متناول قريباً يتغير اجتهاد بعض فرجع عن ذلك الرأي قبل قول الآخر واذا جاز الرجوع لم
يحصل العلم بثبوت الاجماع للناس وان كان ثباتاً لعدم الرجوع فتدبر فانه بما خفي على الناظرين

(قوله وجواز كذبه) جواز الكذب وكذا جواز الرجوع الخ معتبر بالنسبة الى الناقل أي معتبر
بثبوت عنده ثم جواز الرجوع مثلاً غير جواز الرجوع بالنقل فلا ينافي المفروض أعني ثبوت الاجماع
في نفسه كما قلنا

التواتر متمنع عادة وبطريق الأحاد لا يفيد في القطعيات (قلنا) ما ذكرتموه (منقوض)
بما علم الاجماع عليه (بطريق التواتر (كالأركان) الاسلامية من وجوب الصلوات
الحس وصوم رمضان وغيرها (وتقديم الدليل القاطع على الظني الخامن وان سلم نقله)
بمسد تسليم امكانه وامكان نقله (فليس بحجة لجواز الخطأ على كل) أي كل واحد من
المجتهدين (فكذا) يجوز الخطأ (على الكل) من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية
(ولان انضمام الخطأ الصادر من أحدهم على انفراده (الى الخطأ) الصادر من واحد آخر
وهكذا الى أن يشملهم الخطأ بأسره (لا يوجب الصواب) بل يوجب كون الكل على الخطأ
(قلنا) كون الاجماع حجة قطعية (مسلوم بالضرورة من الدين) فيكون التشكيك فيه
بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها (ولا يلزم من جواز الخطأ على كل
واحد جواز الخطأ على الكل (الجموعي) لتبايرها وتباير حكميهما) فان كل واحد من
الانسان اسمه هذه الدار ولا تسع كلهم وأما احتمال انضمام الخطأ الى الخطأ حتى يعم الكل
فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالدلة من عصمة الامة (السادس منع) وقوع
(الاجماع عليه) على وجوب المعرفة (بل الاجماع) واقع (على خلافه) وذلك (لالتقرير الذي

(قوله قلنا ما ذكرتموه الخ) يعني ان ما ذكرتم تشكيك في مقابلة الضرورة فاما نعلم قطعاً من الصعابة
والتابعين الاجماع في مسائل كثيرة وما ذلك الا بثبوته وينقله اليها فانقض العليلان باستزاهما الحال
(قوله لجواز الخطأ الخ) مبنى هذا عدم الفرق بين كل واحد والكل الجموعي الذي لم يعتبر فيه
الهيئة الاجتماعية

[قوله ولان انضمام الخطأ الخ] مبنى هذا انضمام الصواب الى الصواب كما يرجع الصواب كذلك
انضمام الخطأ الى الخطأ يرجع الخطأ فلا يوجب الاجماع الصواب وليس فيه مدخل لكون حكم كل
واحد وحكم الكل واحداً

[قوله بل الاجماع على خلافه] لما كان منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة تكرار اذالامة

(قوله منقوض بما علم الخ) هذا جواب عن رد الامكان أيضاً ثم انه جواب تحقيقي لا لازامي فلا

يرد ان يقال ضرورة النقض غير مسلم عند المانع كما نلن

(قوله ولان انضمام الخطأ) أكثر اللسخ بالواو فالنقز بينه وبين التحليل الاول أعنى قوله لجواز
الخ ان الاول مبنى على عدم اختلاف حكم الكل الجموعي وكل واحد مطلقاً والثاني على عدمه في هذه
المادة المختصة وان وجد في مثل كل انسان تسعه هذه الدار وبهذا يظهر وجه ضم الشارح قوله وأما
احتمال انضمام الخطأ الخ فتأمل

صلى الله عليه وسلم والمصابة وأهل سائر الاعصار) الى عصرنا هذا (العوام) على ايمانهم
 (ومع الاكثرين) في كل عصر (مع عدم الاستفسار عن الدلائل) الدالة على الصانع
 وصفاته (بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعا) اذ غاية مجهودهم الافرار باللسان والتقليد
 المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم (فلما
 كانوا يعلمون أنهم يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البصرة تدل على البعير وأثر الاقدام على
 المسير أفساء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبجذات أمواج لا تدل على اللطيف الخبير غايته) أي
 غاية ما في الباب (أنهم قصروا عن التحرير) والنوحيق للمقاصد المرفانية (والتقرير) والتفصيل
 للدلائل الدالة عليها (وذلك) القصور (لا يضر) فان المعرفة الواجبة أعم من الاجالية
 التي لا يقدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقدر معها
 على ذلك (أو ندعي أنه) أي المرفان التفصيلي واجب لكنه (فرض كفاية فان الوجوب)
 الذي ادعيته (أعم من ذلك) أي من فرض الكفاية وفرض الميعن أيضا والحاصل أن
 المعرفة على وجهين أحدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر
 فرض كفاية وهو حاصل للماء الاعصار (السابع) سلنا انقاد الاجماع على وجوب المعرفة

كلهم قرنا بعد قرن متفقون على ذلك حتى قال في شرح المقاصد ان الاجماع متواتر اذ بانوا نأقوله في
 الكثرة حداً يتمتع نواظروهم على الكذب ولذا لم يتعرض المصنف لجوابه أضرب الى معارضة الاجماع
 المذكور بالاجماع على خلافه

(قوله قلنا الخ) جواب بطريق المنع لقوله بل مع العلم بأنهم كانوا لا يعلمون بها مطلقا مستنداً بمجواز
 علمهم بها اجمالا وقول الاعرابي تصوير للعلم الاجمالي فتدبر قائم قد زل فيه اقدام
 (قوله ذات أبراج) جمع القلة استعاره للكثرة لزوجة قوله فجاج والفجاج جمع فج وهو
 الطريق الواسع

[قوله أو ندعي] بصيغة التكلم عطف على قلنا

[قوله والحاصل] أي حاصل الكلام في هذا المقام وهو مبني الجوابين المذكورين وليس هذا
 حاصل الجواب كما لا يخفى

(قوله يعلمون الادلة اجمالا) والمعرفة الاجمالية للدلائل في حكم النظر فصح وجوب النظر
 (قوله كما قال الاعرابي الخ) قول الاعرابي اشارة على أنهم يعلمون الادلة اجمالا لا دليلا يوجب
 الجزم فتح المكابرة بان بعد ثم قوله في السؤال بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعا في عمل المنع أيضاً فتأمل

لكن (لا نسلم أنها لا تتم إلا بالنظر) كما ادعيت (بل قد يحصل المعرفة (بالألهام) والتوجه
إلهم كما قال به حكماء الهند فانهم إذا أرادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها صرفوا همهم
إليه وسلطوا أذهانهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكيفية حتى يحصل لهم مطلوبهم (أو
التعليم) كما تقول به الملاحدة (أو التصفية) كما تقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس
بألحى عذبات وتجريدها عن السكذورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه إلى الحضرة
الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة تنفيذ المفائد الحقة التي لا تحوم حولها
شائبة ربة وأما أصحاب النظر فيمرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الناشئة من أدلة
الخصم (قلنا كل ذلك يحتاج إلى معونة النظر) فإن القائل بالتعليم لا يشكر النظر بل يقول
هو وحده لا يقيد المعرفة بل يحتاج إلى قول الامام وشبه النظر بالصغيرة بالنظر
بالبصر وقول الامام بضوء الشمس فكما أنه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا يحصل المعرفة

[قوله والتوجه التام] أشار بالمقطع إلى أن المراد بالألهام الإلهام الذي يحصل بعد التوجه التام كما
يقوله البراهمة لا مطلق الألهام اذ لا قصود بيان الطرق الحقة التي يدعى صاحبها حصول المعرفة بها
والألهام المطابق ليس كذلك لا الطرق المختلة فانها كثيرة كالجدس وخلفها ضرورة
[قوله صرفوا الخ] فالنحو المذكور عبارة عن صرف الهمة إلى ما يقصد حصوله بحيث يشغله عن
كل ما سواه سواء حصل ذلك التوجه بالرياضة أو بدونها فهو غير التصفية
[قوله قلنا الخ] يعني أن المستثنى منه المقدور في قولنا وهي لا تتم إلا بالنظر بسبب مستقل بتبرينه
أن النظر سبب مستقل فلا يرد النقص بما ذكرتم لاحتياجها إلى النظر فاقين أن بينه وبين ما صرف
الاشكال المذكور من قوله وبلا معلم ندافعا وهم محض

(قوله أو التصفية الخ) سياق كلامه يدل على أن المراد بالتصفية هو التصفية المصطوح عليها وهي
التي تكون على قانون الاسلام بالمواظبة على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام
الذي ينسب إلى حكماء الهند على أن توجههم نحو مطلوبهم كيف كان توجه أرباب التصفية إلى جناب ذي
الجلال كما دل عليه تقريره وأعلم أن الصوفية يجمعون على أن التصفية لا تقيد إلا بعد طهارة النفس في
المعرفة سواء حسنت من يقين أو تقليد وهذا معنى قولهم لا مضاع في الوصول إلا بعد احكام الظاهر
فعل هنا يظهر ادعاء تجويز حصول المعرفة بالتصفية للدور الظاهر إذ المعرفة المدي وجوبها لا إجماع
ليس بمعنى القين لجواز التقليد عند البعض فتدبر
(قوله إلى معونة النظر فإن القائل بالتعليم الخ) قد أشرنا في الاشكال الاول إلى ما في هذا الجواب
وما ذكره هناك من التناقض

الاجتماعيها والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله فيكون حقاً أو من غيره فيكون باطلاً لا يمد النظر وإن لم يقدر على تقريره وتحريره وكذا الحال في التصفية ألا ترى أن رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤذيهم إلى عقائد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر (أو قلنا) (المراد) أنه (لا مقدور لنا) من طرق المعرفة (الابالنظر) فإن التعليم والالهام من فعل التبرير فليس شيء منهما مقدوراً لنا وأما التصفية كما هو حقها فتحتاج إلى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلما بيني بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدوراً (أو قلنا) (نخصه) أي وجوب النظر في المعرفة (بمن لا طريق له) إليها (الابالنظر) وذلك بأن لا يكون متسكناً إلا منه كجمهور الناس (إذ من عرف الله بتبريره) من الطرق النادرة التي توصل إلى معرفته (لم يجب) النظر (عليه الثامن) سدلنا أن المعرفة لا تحصل إلا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر إذ (الدليل) الذي يثبتونه عليه (منقوض بعدم المعرفة وبالشك)

(قوله وكذا الحال في التصفية الخ) لم يلتفت إلى ما في شرح المقام من أن التصفية لا عبرة بها إلا بعد طمأنينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر لأنه ذكر الإمام أن الأحياء إن السالك بكنيته في السلوك التليد في العقائد والظن الراجح بها ثم بعد السلوك والتصفية يحصل له العلم اليقيني بها (قوله أو المراد الخ) يعني أن المستفيق منه المقدور بسبب مقدور والامور المذكورة غير مقدورة وإن كان التوجه الموصل إلى الإلهام والطلب التام الموصل إلى التعليم مقدورين لنا فلا يرد النقض بهما (قوله أو قلنا نخصه الخ) يعني أن المراد أنها لا تتم إلا بالنظر لمن لا طريق له غيره بناء على أن المدعى خاص وهو وجوب النظر لمن لا طريق له سواء

(قوله منقوض الخ) يعني أن الدليل المذكور يمينه جار في عدم المعرفة والشك مع تخلف الحكم عنه أعني وجوبها بأن تقول معرفة الله واجبة إجماعاً وهي لائمه إلا بعدم المعرفة والشك وما لا يمت الواجب المطلق إلا به فهو واجب

(قوله والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه الخ) قيل عليه قد سبق أن ائترف بين العلم والجهل قد يعلم بالبدئية فلم لا يجوز أن يعرف بالتوجه بالبدئية بمدراية شرائط كمال التوجه أن الحاصل علم فائض من الله تعالى لاجهول وهذا الاعتراض يرد على قوله أيضاً فلا بد من الاستعانة بالنظر إذ يجوز أن يعلم حقيقة الحاصل بالتصفية القرونة بشرائط كمالها بداهة أو حذراً قلنا أنه

[قوله فإن التعليم والالهام من فعل الغير] فإن قلت طريق حكاه المهند التوجه التام المقدور مع أمور مقصورة كما سبق وطريق التعليم المطلب والجد ألا ترى أن من طلب وجد وجد بين الطريقين والالهام والتعليم لزوم عادي كما هو منهج الأشعري في النظر وهذا التندر يكفي في ثبوت التكليف قلت

فإن تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف أيضاً على عدمها لا امتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع أنه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقاً (فلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقاً والمقدمة) يعني ما لا يتم الواجب إلا به (مقدورة والوجوب ههنا) أى وجوب المعرفة (مقيد بعدم المعرفة) عند الكل فإن المارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة (أو الشك) عند من يقول بأن تحصيل المعرفة بالنظر يجب أن يكون مقارناً للشك وإذا كان وجوب الواجب مقيداً بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكاة والحج إذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجباً وأيضاً يمكن أن يناش في مقدورية عدم المعرفة والشك فإن قلت إذا كان وجوب المعرفة مقيداً بما ذكرتم لم تكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالنسبة إلى النظر وإن كان مقيداً بالنسبة إلى ما ذكرنا فإن الإطلاق والتقييد مما يختلف بالامتناع ألا ترى أن وجوب الصلاة مقيد بوجود العقل وإن لم يكن مقيداً بوجود الطهارة ومن ثمة عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك (التاسع لا نسلم أن ما لا يتم الواجب) المطلق (إلا

(قوله اتفاقاً) متعلق بقوله ليس يلزم أى عدم وجوب عدم المعرفة وعدم وجوب الشك من وجوب تحصيل المعرفة متفق عليه فلا يناق ما سيجيء من أن الشك واجب عند أبي هانم (قوله وأيضاً يمكن إلخ) فأنهم غير مقدورين ابتداء وإن كانوا مقدورين بقاء (قوله ومن ثمة عرف إلخ) حيث اعتبر فيه قيد الحينية المشعرة بمجاوز عدم كونه واجباً مطلقاً من حينية أخرى

أما التوجه التام المستتب للأطام فإن لم قرأه له جامدات الشاقة والمحاطرات الكثيرة كالنصفية فهو في حكم ما لا يكون مقدوراً كما صرح به وإن لم يلزم حصول مرادهم لخاسية في نفوسهم الخاصة كما صرح به بعضهم ولا قدرة عليها حينئذ وأما التعليم فالتألقون به أعني للملاحدة يدعون انحصاره في جماعة مخصوصة فأمره حينئذ في غاية الاشكال

(قوله ولا وجوب الشك اتفاقاً) سيجيء أن أبا هانم يقول بوجوب الشك ويلزمه فيما ذكر فكيف يدعي الاتفاق أنهم إلا أن يقال بعد تسليم أن ليس المراد اتفاق غير أبي هانم إنما قال اتفاقاً بناء على أنه مقتضى القاعدة على ما سيجيء هناك فالإتفاق الصنفي متحقق

به فهو واجب) شرعاً لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله أو مترتب عليه ويجوز أن يتعلق
خطابه بشئ ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ (قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات) أي
لا يمكن أن يتعلق بها القدرة ابتداء (يل) هي مقدورة (بإيجاب السبب) المستلزم اياها
(فإيجابها إيجاب لسببها) المقدور الذي هو النظر وذلك (كن يؤمر بالقتل) الذي هو ازهاق
الروح وهو غير مقدور له بذاته (فانه أمر) له (بمقدوره) الذي هو السبب الموجب للازهاق
(وهو ضرب السيف قطعاً) أي هو أمر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور
شرعاً وتلخيصه أن المقدمة اذا كانت سبباً للواجب أي مستلزماً اياه بحيث يتمتع بتخلقه عنه

(قوله واجب شرعاً) وان كان واجباً عقلاً بمعنى أنه لا بد منه في حصول الواجب
(قوله أما خطاب الله) المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير وهذا عند الأصوليين بناء
على أن الوجوب نفس الإيجاب الذي هو الأمر والفرق بينهما بالاعتبار
(قوله أو مترتب عليه) أي عند الفقهاء فاتهم قالوا الحكم ما ثبت بالخطاب لا نفسه
(قوله قلنا المعرفة الخ) خلاصة الجواب تخصيص ما لا يتم بالسبب المستلزم والواجب المطلق بما
لا يكون مقدوراً بذاته وحينئذ يكون إيجابه الظاهر إيجاباً لتلك السبب حقيقة لعدم مقدوريته الا من
جهة ذلك السبب

(قوله أي لا يمكن الخ) لعدم كونه فعلاً بل كيفية
(قوله بإيجاب السبب) الصواب بعبارة السبب
(قوله وذلك كن يؤمر الخ) دفع لاستبعاد أن يكون إيجاباً لسببها بأن ذلك واقع في المحاورات
(قوله اذ لا تكليف الخ) تمثيل لقوله فإيجابها إيجاباً لسببها
(قوله وتلخيصه) التلخيص التبيين وفي هذا التلخيص تبين للجواب المذكور بآيات السكينة
أن في كل سبب مستلزم للواجب المطلق الغير المقدور فهو واجب بإيجابه ليصح جمعه كبري فيقال النظر سبب
مستلزم لا يتم الواجب الغير المقدور بذاته الا به وكل ما هذا شأنه فهو واجب بوجوبه وتبين لكيفية
كوت إيجابها إيجاباً لسببها بأنه تعلق الخطاب ظاهراً به وحقيقة بيبه وللفرق بين السبب المستلزم
(قلنا المعرفة غير مقدورة الخ) قيل فيه بحث لان الواجب المطلق ربما يكون في نفسه مقدوراً
بالتفسير المفهوم بما ذكره المصنف وهو أن لا يكون موقوفاً على إيجاب سببه ولكن يكون له مقدمة له لا يتم
الا بها كشرطه فلا ينفذ هذا السلام كلية تلك المقدمة فلا يصح أن يقع كبري في الاستبدال ويمكن
أن يدفع بتقدير موضوع الكبرى السكينة بأن يكون حامل الاستبدال هكذا النظر سبب لا يتم الواجب
المطلق الا به وكل سبب لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب واعلم أن تحقيق التارخ هنا يدل
على أن الرد الذي ذكره على جواب سابع شبه السنية ليس يبرضى عنهم

فإنما به إيجاب المقدمة في الحقيقة إذ القدرة لا تنلق إلا بها لأن القدرة على السبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وإن تعلق في الظاهر بالسبب إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور فإذا كلف بالسبب كان تكليفاً بإيجاد سببه لأن القدرة إنما تنلق بالسبب من هذه الحيثية بخلاف ما كانت المقدمة شرطاً للأوجب غير مستلزم إياه كالطهارة للصلاة والمشي للحج فإن الواجب هنا تنلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجاباً لمقدمته (وقد يجاب عنه بأنه) أي العبد (لو كان مأموراً بالشيء) مطلقاً (دون ما يتوقف) ذلك الشيء (عليه لزم تكليف الحال) لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه والالم يكن وجوباً مطلقاً (وهو ضميم إذا الحال أن يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها) فإن عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما أن التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها إيجاباً كلياً من إيجابها وعدم إيجابها فإن قلت إذا لم تكن المقدمة واجبة جازله تركها فإذا تركها غاف لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجباً مطلقاً وإن بقي قد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت هذا يعينه

والشرط وهذا التخصيص لا يدفع الرد الذي ذكره سابقاً من أن صرف الخطاب للتعلق بالمعرفة إلى النظر خلاف الإجماع في غير ضرورة تدعو إليه لأن العلم النظري مقدور بالواسطة كما مر فإقبل أن فيه إشارة إلى أن الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ليس بشيء نعم لو قال بطل تلخيصه تحقيقه لكان فيه رمز إلى ذلك (قوله بحسب ذاته) إن أريد بالصلاة الأفعال من القيام والقراءة والركوع والسجود والتقدمة فهي مقدورة بحسب ذاتها وإن أريد بها الهيئة للترتبة على هذه الأفعال فقد ورثتها باعتبار سببها المستلزم لها فينتظمه في قوله بحسب ذاته لا بحسب شرطه المذكور

(قوله والا) أي أنت لم يبق الوجوب حال عدم الموقوف عليه لم يكن الوجوب وجوباً مطلقاً لكونه حينئذ واجباً على تقدير وجود الموقوف عليه (قوله أن يجب الشيء مع عدم المقدمة) لأنه طلب لوجود الشيء حال عدمه (قوله لا يستلزم عدمها) فيجوز أن يجامع التكليف بالشيء بوجود المقدمة (قوله فإن قلت النسخ) أثبت لزوم التكليف بالحال بأنه على تقدير عدم وجوب المقدمة يلزم ما اعترف بكونه محالاً وهو وجوب الشيء مع عدم المقدمة (قوله قلت هذا يبين النسخ) اكتفى بالنقض ولم يورد الحل لظهوره وهو أن الحال وجود الشيء مع عدم مقدمته لا وجوبه معه

(قوله قلت هذا يعينه جازياً إذا تركها مع كونها واجبة) قيل فيه بحث لأن للتقدمات إذا دخلت

جاز فيها اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق أن الحال هو أن يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع عدم التكليف بمقدمته ولك أن تحمل عبارة الكتاب على هذا بأن تقول تقديرها اذ الحال أن يجب وجوب الشيء مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان أنسب بمساق الكلام (المأثر للمارضة) لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر (بوجوه)

(قوله والتحقيق) أى التحقيق فى بيان ضعف قد يجب

(قوله هو أن يكلف بالشيء الخ) فانه تكليف لوجود الشيء وعدمه

(قوله لا مع عدم التكليف بمقدمته) فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمه

(قوله وتجعل لفظة مع الخ) أى ظرفاً له مستقراً أولفوا فان مع اذا أضيف الى أحد المتصاحبين يكون

نظرف زمان أو مكان فيكون وجود الشيء وعدمه داخلين تحت الوجوب فيفيد وجوب وجود الشيء ووجوب

عدم مقدمته بخلاف ما إذا لم يقدر الوجود سواء جعل لفظة مع ظرفاً مستقراً أولفوا حينئذ يكون قيداً

لوجوب لادخاله تحت فيفيد وجوب الشيء فى زمان مقارنته لعدم المقدمة لوجوب عدم المقدمة ولهذا

الديققة أمر الشارع بالتدبر وأما نحو قولنا خرج زيد معرو فإذنه خروج عمرو باعتبار أمر خارج عن

مدلول اللفظ فانه اذا كان خروج زيد فى زمان اجتماعه ومصاحبه لعمرو يلزم أن يكون عمرو أيضاً

خارجاً بقياس ما نحن فيه عليه خروج عن التحقيق

(قوله بمساق الكلام) أى بإساقه ولاحقه فان قيل الثامن كلها منوع وكذا التاسع فيذكر معه

والثامن نقض اجمالى كما صرفت فيؤخر عن التاسع ويقدم على المأثر لكونه معارضة لان ترتيب البعث

ان يذكر المتع ثم النقض ثم المعارضة وحمل الثامن على منع كلية الكبرى وهم لا يبعدونه عبارة للثمن

حيث قال الدليل منقوض

(قوله لما ذكر الخ) وصف الدليل والوجوه بما ذكر للإشارة الى تصوير كونها معارضة

فى الإيجاب بحيث يكون إيجاب الواجب إيجاباً لها أيضاً كان معنى وجوبه مع مقدمته كوجوب الصلاة

على الجنب والحدث فتولنا بوجوبه عند عدم مقدمته قول بوجوب تحصيله مع تحصيلها اما اذا لم يجب

المقدمات فتولنا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالحال والفرق دقيق يظهر بالإيمان للثامن

(قوله ولك أن تحمل عبارة الكتاب الخ) قد يقال لا حاجة الى تقدير الوجود فيه تصحيح عبارة

الكتاب لحصوله بأن يجعل مع عدم المقدمة ظرفاً لثمن متعلقاً يجب فيكون المعنى اذ الحال أن يجب

الشيء ويجب عدم المقدمة كما فى قولنا خرج زيد مع عمرو وأنت خير بأن قوله لا مع عدم التكليف بها

لا يدفع هنا الترجيح اذ المعنى حينئذ ليس الحال أن يجب الشيء ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولا ترهب به منها

(قوله ولو قدم الاشكال التاسع الخ) لان المساق على النزول والتفصيل ففتنه أن يقول سلطنا أن

ثلاثة دالة على أنه ليس واجبا (أحدهما أنه) أي النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله والمقائد الدينية والمسائل الكلامية (بدعة) في الدين (اذ لم ينقل عن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة الاشتغال به) أي بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل البنا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف أصنافها (وكل بدعة رد) لما ورد في الحديث وهو أنه (قال عليه الصلاة والسلام من أحدث في ديننا ما ليس منه فهو رد) أي مردود جدا (فلنا) ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع (بل تواتر أنهم كانوا يحنون عن دلائل التوحيد والنبوة) وما يتعلق بهما (ويعززونها مع المنكرين) لها لأن أهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه الصلاة والسلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطلبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال تعالى في حقهم بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة (والقرآن مملوء منه) أي من البعث عن تلك

(قوله والمقائد الدينية) تعميم بعد التخصيص وكذا قوله والمسائل الكلامية فإنها تم المقائد وما تنوقب عليه من المبادئ وتقرر هذا الوجه ان النظر فيما ذكر بدعة أي أمر محدث في الدين وكل بدعة مردود وإذا كان مردودا لم يكن واجبا

(قوله ولو كانوا إلخ) أي لو اشتغلوا بتجصيل المقائد والمسائل عن الدلائل لنقل البنا استدلالهم واحتجاجاتهم لكثرة الدواعي إلى النقل وهو شدة حرصهم على ترويج الدين وكال شفقهم على أهل الاسلام ودعوتهم إليه ومبالغتهم في قمع المبادئ بالرد عليهم كيف وقد نقل البنا مسائل الاستنجاء فصيلا فكيف لا ينقل ما هو أصل الدين وسبب التجارة في الآخرة

(قوله فهو رد) أي ما أحدث أو من أحدث جملة نفس الرد بمالقة في كونه مردودا ولذا قال الشارح جدا

المعرفة لا تتم الا بالنظر لكن لاسم أن ملائيم الواجب الا به فهو واجب مطلقا ولو سلم الاطلاق فلا سلم الكلية التي عليها مدار الاستدلال لانقاشها بعدم المعرفة والشك [قوله ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل البنا] فان قلت النظر حركة نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام في المباحة فقلل الصحابة رضي الله عنهم لصفاء قرائحهم أصاب كلهم في النظر من غير حاجة إلى بحث وتفتيش عن الآخر حتى ينقل البنا قلت ليس مراد المعارض انتفاء النظر والمباحة فيها بينهم حتى يرد ما ذكره بل انتفاؤه مع انحصار الذين هم أكثر عددا من حمى البلطاعة [قوله لما ورد في الحديث وهو أنه قال عليه السلام إلخ] قيل هذا خبر آحاد لا يعارض ما ذكر

من النقل

الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد الدينية وأبليها عند الخلق (وهل ما يذكر في كتب الكلام الا فطرة من بحر مما نطق به الكتاب) الحكيم ألا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لقد فسدنا وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى أو لم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكره هنا مبدأ خلقه الانسان وأشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام ومهمة متفتنة فكيف يمكن أن تصير حية واحتيج على صحة الاعادة بقوله تعالى هل يحجبها الذي أنشأها أول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الایجاد أول مرة وحكم الشيء حكم مثله فاذا كان قادراً على الایجاد كان قادراً على الاعادة ثم نفي شبهتهم التي حكاهم عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رمية من وجوب أحداهما اختلاط أجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز أجزاء بدن عن أجزاء بدن آخر وأجزاء عضو عن أجزاء سائر الاعضاء حتى يتصور الاعادة * والثاني أن الأجزاء الرمية ياسة جداً مع أن الحيوية تستدعي رطوبة البدن أشار الى جواب الاول بأنه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز أجزاء الابدان والاعضاء والى الجواب الثاني أنه جعل النار في الشجر الأخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلأن بقدر على إيجاد الحياة في العظام الرمية اليابسة أولى لان المضادة ههنا أقل من ذلك ثم ان المنكرى الاعادة شبهة أخرى مشهورة هي أن الاعادة على ما جاءت به الشرائع تتضمن اعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر وذلك

(عبد الحكيم)

(قوله رمية متفتنة) رم العظم بل فهو رميم والتفتت الانكسار بالإصابع
 (قوله ان الاعادة مثل الایجاد) اذ لا فرق بينهما الا بحسب الوقت ويتغير الوقت لا يصير الممكن مجتمعاً
 (قوله جعل النار في الشجر الأخضر) هما المرخ والغفار يتخذ منهما الزاد فيجعل المرخ ذكراً والغفار أنثى ويستحق أحدهما على الآخر فتقدح النار مع كونها مرطوبتين قطر منهما الماء
 (قوله من المضادة الظاهرة) لكون الحرارة والبرودة فعليتين وحصول الحرارة والنار مع بقاء البرودة والماء في ذلك للشجر -

(قوله أقل الخ) لكون الرطوبة واليبوسة أفعاليتين وحصول أحدهما عقب زوال الأخرى
 (قوله تتضمن اعدام هذا العالم) لان الاعادة في الشرع تكون بعد اعدام السموات على ما نطق عليه التصريح

باطل لأصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة فأجاب عن هذه الشبهة بأن المنكر لما
 سلم كونه تعالى خالفاً لهذه السموات والارض لزومه أن يسلم كونه قادراً على اعدامها فان ما
 صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات وأن يسلم كونه قادراً على إيجاد عالم
 آخر لأن القادر على شيء قادر لا محالة على مثله فان في نهاية القول ان الآيات الدالة على
 إثبات الصانع وصفاته وإثبات النبوة والرد على المنكرين أكثر من ان تحصى فكيف يقال
 ان الرسول والمصطفى لم يحضوا في هذه الأدلة وكانوا منكبين للخوض فيها (فهم أنهم)
 يعني الصحابة (لم يدونوه) أي علم الكلام كما دوناه (ولم يشتغلوا بتجريب الاصطلاحات
 وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب) كما اشتغلنا
 نحن بهذه الامور (ولم يبالغوا في تطويل الدليل والاذناب) كما بالننا فيه (وذلك) أي
 ترك التدوين والاشتغال بالمبالغة (لاختصاصهم بصفاء النفوس) وقوة الاذهان وحيدة
 القرائح (ومشاهدة الوحي) المقضية لقبضان الانوار على قلوبهم الزكية (والتمكن من
 مراجعة من يفيدهم) ويدفع عنهم ما عسي أن يمرض لهم من شك أو شبهة (كل حين)
 من الاحيان (مع) متعلق بالاختصاص أي اختصوا بما ذكر مع (قلة الماندين) المشركين
 لهم (ولم تكثر الشبهات) معطوف على ما قبله بحسب المعنى كأنه قيل مع أنه قل الماندون
 ولم تكثر الشبهات في زمانهم (كثرتها في زماننا بما حدث) من الشبه (في كل حين) من
 الاحيان السالفة (فاجتمع لنا بالتدريج) كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتج في زماننا الى

(قوله مقررة في كتب الفلاسفة) من امتناع الطرق على السموات وامتناع وجود عالم سواء
 (قوله لما سلم كونه تعالى خالفاً الخ) لكونها ممكنة محتاجة الى فاعل كما نطق به قوله تعالى (ولئن
 سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله)
 (قوله فان ما صح الخ) يعني انها لامكانها صح عليها العدم في وقت النظر الى ذاتها اذ لو امتنع
 عديمها نظرا الى ذاتها كانت واجبة بالذات وما صح عليه العلم في وقت صح عليه العدم في جميع الاوقات
 لا امتناع انقلاب الممكن مجتمعا فتصح الاعادة باعدام هذا العالم فاندفع ما قيل انه إنما يتم لو اعترف الخضم
 بالحدوث الزماني
 (قوله والتمكن من مراجعة الخ) عطف على صفاء والمجموع عنة انزكم التدوين فالبعض تركوا
 للصفاء والبعض للتمكن

(قوله لزوم ان يسلم الخ) لزوم التسليم لما ذكر انما يظهر اننا اعترف الخضم بالحدوث الزماني

تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم (وذلك) أي عدم تدوينهم الكلام (كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا أقسامه أرباعاً) هي المباديات والمبايات والمناكحات والجنائيات (وأبواباً وفصولاً) كما ميزناها كذلك (ولم يتكلموا فيها) أي في أقسامه ومسائله (بالاصطلاح المتعارف) في زماننا (من النقص) وهو تخلف الحكم عما جعله علة في القياس (والقلب) وهو تمليق ما ينافي الحكم بملته (والجمع) وهو أن يجمع بين الاصل والفرع بعلّة مشتركة بينهما فيصح القياس (والفرق) وهو أن يفرق بينهما بما يختص بأحدهما فلا يصح (وتسحيح المناط) وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلية (وتخرجه) وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم بما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه أيضاً قدح في الكلام (وبالجملة فن البدعة ما هي حسنة) هذا إشارة الى أن قوله نعم الخ منع لكالية الكبرى الثالثة كل بدعة رد وتحرير الجواب أنك إن ادعيت أن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يشتغلوا بالأبحاث الكلامية أصلاً فلا اشتغال بها مطلقاً بدعة فهو ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه وإن ادعيت أن الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم ولكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية (وثانيها) يعني ثاني وجوه المعارضة (أنه عليه الصلاة والسلام نهي عن الجدل كما في مسألة القدر) روى أنه صلى الله عليه وسلم خرج على أصحابه فرآهم

(عبد الحكيم)

(قوله وبالجملة) مبتدأ بزيادة الباء كما في يحسبك درهم منقول من جملة الحساب من جملة إذا جمعه وخبره قوله فن البدعة ما هي حسنة والقائه زائدة عند من يجوز زيادة الفاء في خبر المبتدأ مطلقاً ومعطوفة على خبر محذوف عند من لم يجوز أي يحمل الكلام المذكور بقوله نعم الخ منع الكبرى فن البدعة ما هي حسنة

(قوله هذا إشارة الخ) كما إن ما قبله منع للمعنى أي الاشتغال بالكلام بدعة فصار الجواب مردداً بين منع الصغرى ومنع الكبرى

(قوله ولكنه بدعة حسنة) قلوا إن البدعة أن نقصن رفع أمر ثابت في الشرع فهي مردودة والا فهي منقسمة الى الأراجب والمنهوب والمباح على حسب المصالح التي تضمنها كتدوين العلوم الشرعية وبناء المدارس والمرايط والتمتع في اللباس والشارب والملابس

يتكلمون في القدر فمضب حتى احزمت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمتم عليكم أن لا تخوضوا فيه أبداً وقال عليه الصلاة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا تشك أن تنتظر جدل فيكون منها عنه لا واجبا (قلنا ذلك) الذي الوارد في حق الجدل انما هو (حيث كان) الجدل (تمنا ولجأ) بتلقيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع المفائد الحقة وإراءة الباطل في صورة الحق بالتدليس والتدليس (كما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون) وقال (ومن الناس من يجادل في الله بغير علم) ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منها عنه (وأما الجدل بالحق) لظهاره وإبطال الباطل (فأمر به قال الله تعالى وجادلهم بالتي هي أحسن وقال تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن ومجادلة الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الزبير وعلى للقدرى مشهورة) روى أنه لما نزل قوله تعالى انكم وما تمبدون

(قوله يتكلمون في القدر) أي في مسألة القدر وهي ان الخير والشر كله بتقديره فقال بعض لو كان الكل بتقديره فبم العتاب وكيف ينسب القدر الى العباد وقال آخرون لولا ذلك لزم محذور تعالي الى غير ذلك من الشكوك المعارضة فيها والوجهة مثلك الفناء ما ارتفع من الحد

(قوله انما هلك) أي يزول العتاب عليهم في الدنيا أو بخروجهم عن الايمان به الى الجبر والتقدير عزمتم اقسمت ان لا تخوضوا فيه أبداً فان القدر سر من اسرار الله تعالى لا اطلاع لا حشد عليه ولا طريق للاحتجاج به فمنع تؤمن به ولا نحتاج به كذلك في تخريج المناصب للشيوخ الجزري ومن هذا ظهر ان جدالهم كان بالباطل في غير موقعه لكنهم لا يدرون ذلك ولذا منهم الرسول وخوفهم

(قوله كان الجدل تمنا ولجأ) في القاموس جادله متعنا أي طالبا لذك والاحتجاج الخصومة والمراد كونه كذلك في الواقع علمه الخضم كما في بعض المجادلين أولا كما في هذه القصة فادفع ما قيل ان هذا الجواب مشعر بأن مكالهم كانت تمنا وحشاهم عن ذلك وكذلك المراد بقول الشارح الفاسدة والباطلة والحق والتدليس وهو كتمان عيب السلة على الشجرى

(قوله ليدحضوا) أي ليطلوا

(قوله لابن الزبير) بكسر الزاي وقمع الياء الواحدة وسكون العين المهملة وقمع الراء غيبة الله

[قوله قلنا ذلك الذي الخ] فيه بحث لان هذا الجواب مشعر بأن نبي الرسول عليه السلام أحياه عن المسئلة في القدر لانه كانت تمنا وحشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون بينهم من يتناق كائن أبي ونظراة الاظهر ان يقال بينهم عن ذلك لعدم وصول القول البشيرة الى كنه المسئلة فلا يلزم التنبى في جميعه لما واد

من دون الله حسب جهنم قال عبد الله بن الزبير قد عبت الملائكة والمسيح أقترامهم
 يذبون فقال عليه الصلاة ما أجهلك بلنة فوملك أما علمت أن ما لا لا يعقل وروى أيضاً
 أن شخصاً قال إني أملك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق أمتي فقال علي رضي
 الله عنه أملكها دون الله أو مع الله فإن قلت أملكها دون الله فقد أثبت دون الله مالكا
 وإن قلت أملكها مع الله فقد أثبت له شريكا (هذا) كما مضى (والنظر غير الجدل) فإن
 الجدل هو المباحة لازماً للغير والنظر هو الفكر ولا يلزم من كون الجدل منبها عنه كون
 النظر كذلك كيف (وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والأرض
 ربنا ما خات هذا باطلا) فيكون مرضيا لا منبها (ونالها) أي نالت وجوه المعارضة
 (قوله عليه الصلاة والسلام عليكم بدين السجائر) ولا شك أن دينهم بطريق التقليد ومجرد
 الاعتماد إذا لا قدرة لمن على النظر فيجب علينا الكف عنه (قلنا إن صح الحديث) أي
 لا نسلم صحته إذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل أنه من كلام سفيان الثوري فإنه روى
 أن عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال إن بين الكفر والإيمان منزلة بين المنزلتين فقالت

ابن الزبير بن قيس الترمذي الشهير كان من أشد الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وأصحابه بسلامة نفسه قبل إسلامه ثم أسلم بعد الفتح وحسن إسلامه واعتذر عن زلانه حين أتى النبي
 صلى الله عليه وسلم والحصب محرقة الحطب

(قوله فقد أثبت) بصيغة الخطاب دون الله مالكا مستقلا مع أنه لا مالكا سواء فقد أثبت له شريكا
 في الملك مع أنه لا شريك له

(قوله والنظر غير الجدل) هذا منع لصغرى التماس والسابق منع لكبراء فإن تقريره النظر جدل
 وكل جدل منهي عنه قدم منع الكبرى لقوته بخلاف منع الصغرى فإن النظر إذا قصد به إزمام الغير
 جدل ولا شبهة في أنه لا مدخل لهذه الحجة في المنع وعدمه كيف إذا كان لأجل هداية الغير
 (قوله منزلة بين المنزلتين) وهو النسق

(قوله والنظر غير الجدل) لا يخفى أن قانون التوجيه يقتضي تقديم هذا لأنه منع الصغرى وما تقدم
 منع الكبرى

(قوله ولا شك أن دينهم بطريق التقليد) منزع بل من الأدلة لا بدلت فيه من دليل ولو سلم قلنا
 منه وجوب اتحاد المعتقد لا طريقه فيجوز أن يكون الطريق الموصول للمعتقد هو النظر والطريق الموصول
 للمعجز هو التقليد فلا استدلال فيه

عجز قال الله تعالى هو الذي خافكم فتخكم كافر ومتك مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن لبطل قولك نسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين المعاجز وان سلمنا صحته (فالمراد به التفويض) الى الله سبحانه فيها قضاء وامضاء (والاشهاد) له فيها امر به ونهي عنه لا الكف عن النظر والانتصار على مجرد التقليد (ثم انه خبر آحاد لا يماض القواطع) وما استدلنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع (وأما المعتبرة فهذه) الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه (طريقته) أيضاً في اثباته (الا أنهم يقولون المعرفة واجبة عقلاً) أي يتسكون في اثبات وجوبها بالقل لا بالاجماع والآيات (لأنها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف) أي من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وإيجابه علينا معرفته فان المائل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز أن يكون له صانع قد أوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه

(قوله عليكم بدين المعاجز) تقريره ان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالتسك بدين المعاجز من حيث انها معاجز والا لم يكن للاسافة فائدة ولا شك ان دينه بطريق التقليد لعجزه عن النظر وان تحقق عن بعضه كما في التهمة الآتية فهو نادر ملحق بالعدم فاندفع بما حرروا ما قيل ان المأمور به التمسك بدينه لا بطريق دينه فالتقريب غير تام

(قوله فالمراد به التفويض الخ) فان الدين كما يقال لله الاسلام يقال للطاعة والعبادة والمادة والحال كما في التاموس

(قوله من قبيل القواطع) لا يخفى انه اذا كان الحشم معتقدا بوجود المعارض له لا يكون عنده قطعاً اذ القطعية تنافي وجود المعارض الا أن يبقى الكلام على التحقيق دون الالتزام [قوله جوز أن يكون الخ] وان حصل له اعتقاد النبي بأول ما ضمه بالتقليد أو بشبه سمعها لانه بعد ما سمع الاثبات ودلية يزول التقليد لعدم الثبات فيه ويزد في النبي والاثبات اذا ترجح لاحدهما على الآخر الا بالنظر ولا ننظر وأما ما قيل انه بعد ما جوزناه ونظر فأخطأ فحزم بالنفي يلزم أن يسقط الواجب لاندفاع خوفه فليس بشيء لان الخوف الحاصل من الاختلاف لا يتدفع بحزم النبي بل بالمعرفة

(قوله ثم انه خبر آحاد لا يماض القواطع) والمعتبرة ان يدفعوا ذلك ولو فرض انه متواتر فهو دليل نقل قابل لتأويل فلا يماض القواطع المعينة

(قوله جوز ان يكون له صانع) قيل عليه يحتمل ان يعتقد أول ما يسمعه من النبي تقليداً أو شبهة ونظر وأخطأ فحزم بالنفي تقليداً أو شبهة بأن يسمع الشبهة أيضاً ولو سلم فبعد ما جوزناه ونظر وأخطأ فحزم بالنفي يلزم ان يسقط الواجب لاندفاع خوفه

وعاقبه فيحصل له خوف (وغيره) أى الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنم الظاهرة
والباطنة فإن العاقل إذا شاهدها جوز أن يكون النتم بها قد طلب الشكر عليها فإن لم يعرفه
ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك أيضاً خوف (وهو) أى الخوف
(ضرر) للعاقل (ودفع الضرر عن النفس) مع القدرة عليه (واجب عقلا) فإن العاقل إذا
لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بأسره ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى
الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر أيضاً
واجباً عقلاً لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة (و) نحن نقول (بعد تسليم حكم
العقل) بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمه وغيرهما
(تمنع حصول الخوف) المذكور (لعدم الشعور) بما جعلوا الشعور به سبباً له من
الاختلاف وغيره (ودعوى ضرورة الشعور) من العاقل (ممنوعة لعدم الخطور في
الاكثر) فإن أكثر الناس لا يخطر بالهم ان هناك اختلافاً بين الناس فيها ذكر وأن
لهذه النتم متعاً قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف
أصلاً (وإن سلم) حصول الخوف (فلا نسلم أنه) أى العرفان الحاصل بالنظر (يدفعه) أى
الخوف (اذ قد يخطئ) فلا يقع العرفان على وجه الصواب لنفس النظر فيكون الخوف
حينئذ أكثر (لا يقال الناظر فيه) أى في عرفانه تعالى (أحسن حالاً قطعاً من المريض)

لان تصور الاختلاف مورت للخوف ألا ترى أن من قصد سلوك طريق وحصل له الخوف من اختلاف
الناس في وجود قاطع الطريق فيه لا يدفع خوفه بالجزم بأنه لا قاطع فيه بل باستمداه وتنبهه لدفع القاطع
(قوله فلا نسلم أنه يدفعه) لان الدافع هو العرفان الحاصل بالنظر الصحيح لا بمطلق التنظر ولما كان
التمييز بين الصحيح والفساد عسيراً جداً جاز أن يخطئ فيه بعد حصول العرفان بالنظر فيكون الخوف
باقياً بل أكثر لتجويزه ان يكون الحاصل خلاف ما هو عليه فيكون صاحب جهل مركب
(قوله أحسن حالاً الخ) لانه بذل الطاقة في تحصيله والاصابة من الله بخلاف المريض

(قوله فلا نسلم أنه يدفعه) فيه بحث لانه صرح فيما سبق بأن التنظر مستلزم لمعرفة الله فإيجابها إيجابه
فانما استلزمها النظر الصحيح المتدور باتفاق يندفع الخوف بالإيمان به وأما من لم يأت به فقد أدخل بما
وجب عليه ولا كلام فيه فإن قلت فيه خوف لاحتلال أن ينتهي عن المعرفة بالنظر لادانته الى الجهل المركب
فيجب التوقف عن التنظر عقلاً قلت أجيب عنه بان غالب النظر الاداء الى الحق وفيه بحث لكثرة الفتوة

عنه بالمشكية (لأننا نقول) ذلك (ممنوع) لأن النظر قد يؤدي إلى الجهل المركب الذي هو أشد خطراً من الجهل البسيط (والبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتره) ألا ترى إلى قوله عليه الصلاة والسلام أكثر أهل الجنة البله (ثم لنا في أنه) يعني النظر أو المرفان (لا يجب عقلاً) بل في أنه لا يجب شيء عقلاً (بل سماع قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً في) الله سبحانه وتعالى (التعذيب) مطلقاً دنيوياً كان أو آخروياً (قبل البعث) وهو من لوازم الوجوب) بشرط ترك الواجب (عندهم) إذ لا يجوزون العقو (فيلتني

(قوله ذلك ممنوع) أي في الاعتقادات فإن المطلوب فيها الإصابة للحق دون بذل الوسع كما في العمليات وليس هذا تكليفاً بما لا يطلق لأن الشارع نصب الدلائل البليغة عليه في الآفاق والانس وأعطى العقل المستقيم والحس السليم وبينها وأوصى بالرسالة والرسالة لا تحصى إلا بعد ذلك (قوله بتره) كمرارة مؤبته أتر بمعنى الناقص والبله بضم الباء وسكون اللام جمع الإبله والمراد به هنا المؤمن الذي لا اعتداه له إلى النظر والاستدلال التفصيل لا صاحب الجهل البسيط إذ لا دخول في الجنة بدون الإيمان

(قوله مطلقاً الخ) بناء على وقوع الفكرة في سياق التثنية

(قوله قبل البعث) ولو كان مبعوثاً إلى نفسه كآدم عليه السلام ففي حقه لقي التعذيب قبل بعثته فاقبل التعذيب قبل البعث محال لأن أول المكلفين آدم عليه السلام فلا فائدة في نفسه ليس شيء (قوله إذ لا يجوزون العقو) بالدليل الزام لا تخفى إذ لا يجوز أن يكون استحقاق التعذيب متحققاً قبل البعث بمجرد العقل ويكون وقوعه منتفياً قبل البعث قبل يمكن أن يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقاً بأن يقال لو وجب لاستحقاق العذاب بتركه ولم يأمن وقوعه والثاني بالمل لفعله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً إذ به يحصل الأمن وفيه أن عدم الأمن من الوقوع بالنظر إلى الوجوب العقلي لا ينافي حصوله بوجد الشارع

(قوله مطلقاً دنيوياً كان أو آخروياً) قد يمنع الإطلاق بمجواز أن يكون المراد وما كنا معذبين في الدنيا بقرينة ما بعد الآية أعني وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفين فسدت قبلها فحق عليهم القول فدمرناها تدميراً قبل التعذيب بعد البعث محال لأن أول الرسل آدم عليه السلام فلا فائدة في بعثه واجب بأن قبله آدم قوماً يسمى الجان بن الجان ويأن في حجة تقيه يكفى الامكان والصحيح أن المراد في حق كل قوله ينبيهم

(قوله وهو من لوازم الوجوب عندهم) المتصود بالناظره هنا هو المعتزلة والكلام يتم عليهم وأما الشيعة فهم وإن قالوا بالوجوب العقلي أيضاً لكنهم يجوزون العقو فلا يتم الاستدلال عليهم إذ يقولون التثنية قبل البعث التعذيب بالتأمل بناء على تحقق العقو وأما استحقاق التعذيب فثبت هذا ويمكن أن يقرر

الوجوب قبل البعثة) لاستفاء لازمه (وهو يتنى كونه بالمقل) اذ لو كان الوجوب بالمقل
لكان ثابتاً معه قبل بعثة الرسل ومحصوله أنه لو كان وجوب عقلي ثبت قبل البعثة ولا شبهة
في أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها وهو باطل
بالآية (لا يقال المراد بالرسول) في الآية الكريمة هو (المقل) لا اشتراكهما في الهداية
(أو المراد) من الآية (ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية) وليس يلزم من ذلك
نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية (لانا نقول) كل واحد من حمل الرسول على العقل
وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي (خلاف الوضع) والاصل وحينئذ (لا يجوز صرف
الكلام اليه الادليل) ولا دلائل ههنا فلا يجوز أن يرتكب شيء منهما (احتج المقللة بأنه
لو لم يجب) النظر (الا بالشرع ثم الخاف الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة
(أذ يقول المكلف) حين يأمره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما تنوقف عليه نبوته
من ثبوت الصانع وصفاته ليطهر له صدق دعواه (لا أنظر ما لم يجب) النظر على فان
ما ليس بواجب على لا أقدم عليه (ولا يجب) النظر على (ما لم يثبت الشرع) عنده اذ

(قوله بالنظر في معجزته) لان دلالتها على صدق نظرية محتاجة الى ترتيب مقدمتين أعنى انه ادعى
النبوة وأثبى بالمعجزات. ذكر من هذا شأنه فهو نبي الا أنه لا صار النظر المذكور متمكناً في الاذهان بظن
أنها بدنية كيف ولو غفل عن احدي المقدمتين لم يحصل العلم بصدقه

الدليل بوجه يكون تحقياً لا إيجاباً بأن يقال لو وجب لاستحق العقاب بتركه ولم يأمن من وقوعه والتألي
بإفعل لقوله تعالى وما كنا بمعذبين حتى نبعث رسولا اذ به يحصل الامن فتأمل

(قوله ولا شبهة في ان العقلاء الخ) هذه المقدمة مما لا بد منها لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب
نفسه بل شرط ترك الواجب فلعلم من نفي التعذيب يلزم نفي الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة
ولذا قال الشارح ومحصوله إشارة الى ان ما ذكره المصنف ليس بتمام من غير عناية

(قوله حين يأمره النبي عليه السلام بالنظر في معجزته) قيل عليه العلم بصدق الشارع لا يتوقف
على النظر في المعجزة فكثير من الصحابة رضي الله عنهم كانوا اذا رأوا المعجزة آمنوا بالله تعالى من غير تأخير
الى نظر وأجيب بأن استفادة صدق الشارع عن مشاهدة المعجزة مبنى على ما يترتب عند الشك من
ان هذا الامر اخطار للعادة المقررة بالتجدي أمر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا خالق القوى
والقدر وانظاره ههنا بعد ما لم تجز العادة به تصديق لدعواه غايته ان سرعة ترتيب الايمان على مشاهدة
المعجزة بسرعة ترتيب هذه المقدمات لدى المشاهدة

المفروض ان لا وجوب الابه (ولا يثبت الشرع) عندي (مالم أنظر) لان ثبوته نظري
 فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا
 كلاما حقا لا قدرة للشي على دفعه وهو معنى الخفاء (وأجيب عنه بوجهين الاول) النقص
 وهو (انه) أى ما ذكرتم من لزوم الخفاء الانبياء (مشتراك) بين الوجوب الشرعي الذي
 هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فاهو جوانكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا
 (اذ لو وجب) النظر (بالمقل فبالنظر اتفاقا) لان وجوبه ليس معلوما بالقرووة بل بالنظر
 فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفترقة الى انظار دقيقة من أن المعرفة واجبة وانها لا تتم
 الا بالنظر وأن ما لا يتم الواجب الابه فهو واجب (فيقول) للكاتب حينئذ (لا أنظر)
 أصلا (مالم يجب ولا يجب مالم أنظر) فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطاقا ووجوبه
 على الآخر (لا يقال قد يكون) وجوب النظر (فطرى القياس) أى من القضايا التي
 قياساتها معها (فيضع) التي (له) للمكاتب (مقدمات) ينساق ذهنه اليها بلا تكلف
 و(تقيد العلم بذلك) يعنى بوجوب النظر (ضرورة) فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا

(قوله من وجود النظر الخ) هكذا في أكثر النسخ وهو الظاهر في بعض النسخ وجوب النظر
 وحينئذ كان المناسب أن يؤخر قوله لا أنظر مالم يجب النظر على قوله ولا يثبت الشرع مالم أنظر ويقرر
 هكذا لا يجب النظر على مالم يثبت الشرع ولا يثبت مالم أنظر ولا أنظر مالم يجب
 (قوله لا أنظر أصلا) لاقى المعجزة ولا في غيرها إشارة الى دفع توهم أن النظر في المعجزة موقوف
 على وجوب النظر مطلقا ووجوب النظر مطلقا موقوف على النظر في وجوبه فلا دور

(قوله مالم يجب) أى على عقلا فان ما ليس بواجب على عقلا لا أقدم عليه
 (قوله لا يقال الخ) منع لقوله ولا يجب مالم أنظر وهذا المنع وارد على تقدير كون الوجوب شرعيا
 أيضاً إذ يمكن أن يقال لا نسلم قوله ولا يثبت الشرع عندي مالم أنظر لجواز كون ثبوت الشرع فطري

القياس فيضع التي مقدمات تقيد العلم بذلك ضرورة

(قوله ينساق ذهنه اليها بلا تكلف) لكونها قريبة من الضروريات

(قوله ضرورة) أى قطعاً

(قوله فيكون الحكم بوجوب النظر الخ) اعلم أن في المتن اشكالا اذ كون الحكم بوجوب النظر

(قوله أى من القضايا التي قياساتها معها) هذه القضايا محتاجة الى تصور الطرفين على ما هو مناط الجزم
 بلا شبهة لتحصيل قياساتها منها لتقبل التصور على ذلك الوجه قد يحتاج الى وضع مقدمات ينساق ذهن المكلف
 اليها ولذلك قال فيضع التي على السلام الخ فلا يردان بمجرد التكلم بالمدعى يحصل قياسه معه فأي حاجة
 الى وضع المقدمات بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمات ان المقدمات أيضاً قد تحتاج الى التنبيه

محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات أو نظريا قريبا من الضروري محتاجا الى أدنى التفات يحصل بذلك التنبيه (لأننا نقول) كونه فطري القياس مع توفقه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الاظهار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بأن يكون هناك دليل آخر (نه) للمكلف (أن لا يستمع اليه) أي الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكلامه الذي أراد به تنبيهه (ولا يأنم بتركه) أي بترك النظر أو الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء أصلا (فلا تمكن الدعوة) وأثبت النبوة (وهو المراد بالاحكام) الوجه (الثاني) الحل وهو (أن

فطري القياس يتنافى اقادة المقدمات له فلا بد من صرفه عن الظاهر اما في اقادة المقدمات له أو في كونه فطري القياس فال توجيه الاول تصرف في الاقادة بأن المراد باقاده ايماءن المقدمات الموضوعية تفيد تصور طرفيه على وجه هو ملازم للقياس الذي يحضر عند تصورهما فكونه فطري القياس على ظاهره والثاني أعنى قوله أو نظريا قريبا من الضروري تصرف في كونه فطري القياس بأن المراد انه كنه فطري القياس في انه بعد التناء المقدمات المرتبة الموضوعية يحصل بأدنى التفات من غير احتياج الى الفكر لا فرق بينهما الا بأن في فطري القياس القياس لازم لتصور الطرفين وهما مستفاد من خارج فافهم قاته قد خفي على أقوام (قوله مع تلك المقدمات) متعلق بتنبيهه إلى أي تنبيه يحصل مع تلك المقدمات ولم يقل بتلك المقدمات لئلا يوهم اكتساب التصور من القياس

(قوله أو نظريا) بالاستفادة من المقدمات الموضوعية معطوف على ضروريا
(قوله قريبا من الضروري) لكون المقدمات مما يسلق اليه الذهن بلا كلفة
(قوله الى أدنى التفات) أي الى الحكم يحصل ذلك الالتفات بذلك التنبيه الحاصل بوضع المقدمات المذكورة الحاصلة للمكلف من غير نظر
(قوله كونه فطري القياس) اما حقيقة أو مجازاً بناء على التوجيهين

(قوله أو نظريا قريبا من الضروري) ان كان معطوفا على ضروريا كما هو الظاهر يكون إشارة الى ان فطري القياس نظري عند البعض أو الى ان النظرى المذكور أهم من أن يكون حقيقة أو حكما وان كان معطوفا على قوله فطري القياس كما هو الا وجه فالأمر أظهر
(قوله ولا يأنم بتركه) قد يتبع ذلك بأن النظر وجوب النظر في المدجزة من الواجب العقلي أيضا
لذبح الخوف وفيه تأمل

[قوله الوجه الثاني الحل الخ] لو فرض ان يقول المكلف حيث فلا النظر ما لم اصدق بوجوب النظر على ولا اصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع وثبوته انما هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الآخر لم يخيه هذا الحل بل الحل حيث لا أنظر ما لم اصدق بالحل

قولك لا يجب) النظر (على ما لم يثبت الشرع) عندى قلنا هذا انما يصنع لو كان الوجوب عليه) بحسب نفس الامر (موقوفا على العلم بالوجوب) المستفاد من العلم بثبوت الشرع (لكنه لا يتوقف) الوجوب في نفس الامر على العلم به (اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب) لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فانه اذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لاعلم (فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لم الدور) ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف بثبوته أو لم يعلم نظر فيه أو لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الناقل لان الناقل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معني ما قيل أن شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل أيضا يندفع الاشكال من الممتزلة فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم أنظر باطل لان الوجوب ثابت بالمقل في نفس الامر ولا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه (المقصد السابع) قد اختلف في أول واجب على المكلف) أنه ماذا (فالاكثر)

(قوله قلنا هذا الخ) خبر ان والمأخذ اسم الاشارة فانه بمنزلة التعبير (قوله لكنه لا يتوقف الخ) وما قيل ان عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر لانه حيثئذ يقول سلت ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا اني لا أنظر مالم أعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم باطل لانه يلزم من ذلك أن لا يأثم الكافر بترك الايمان والجاهل بترك المأمورات (قوله وكذلك الوجوب) أي ثابت في نفس الامر علم المكلف أو لم يعلم نظريه أو لم ينظر لكونه أثر الثبوت الشرع

(قوله وليس يلزم الخ) دفع لما ينوهم من انه لو لم يتوقف الوجوب على علم المكلف به يلزم تكليف العاقل وذا لا يجوز

(قوله لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به) لا يقال لو لم يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف الناس بما لا يعلمونه لانا نقول اللازم ملزم فكم من واجب لا يعترف به بالجهل وانما مدار الوجوب الامكان القريب للعلم به وقد يقال عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر حيثئذ لانه يقول حيثئذ سلت ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا اني لا أنظر مالم أعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون العلم لا يوجب الاثم والقول بأن الجهل ليس بعذر انما هو لكون المدار دار التكليف وتبوع أحكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد

ومنهم الشيخ أبو الحسن الأشعري (على أنه معرفة الله تعالى اذ هو أصل المارف) والمقارن
 (الدنية وعليه يتفرع وجوب كل واجب) من الواجبات الشرعية (وقيل هو النظر فيها)
 أي في معرفة الله سبحانه (لانه واجب) اتفاقاً كما مر (وهو قبلها) وهذا مذهب جمهور
 المعتزلة والاستاذ أبي اسحاق الاسفرائيني (وقيل) هو (أول جزء من النظر) لان وجوب
 الكل يستلزم وجوب أجزائه فأول جزء من النظر واجب وهو متقدم على النظر المتقدم
 على المعرفة (وقال القاضي واختاره ابن فورك) وامام الحرمين أنه (المقصد الى النظر) لان
 النظر فعل اختياري مسبوق بالمقصد المتقدم على أول أجزائه (والنزاع لفظي اذ لو أريد
 الواجب بالمقصد الاول) أي لو أريد أول الواجبات المقصودة أولاً وبالذات (فهو المعرفة)
 اتفاقاً (والا) أي وان لم يرد ذلك بل أريد أول الواجبات مطلقاً (فالمقصد الى النظر) لانه
 مقدمة للنظر الواجب مطلقاً فيكون واجباً أيضاً وقد عرفت أن وجوب المقدمة انما يتم في
 السبب المستلزم دون غيره ثم أن المصنف الحق في كتابه الذي هو بخطه هكذا (والا فان

(قوله أي في معرفة الله) أي لاجل معرفة الله أوفي تحصيلها
 (قوله لان وجوب الكل التلخ) فيه بحث لان تعلق الخطاب بالكل أو كونه مدحواً منطوقاً لاستحقاق
 الثواب مثلاً لا يستلزم تعلقه بالجزء أو كونه مدحواً منطوقاً لاستحقاق الثواب واللازم التكليف بالكل
 بدون التكليف بالجزء لا التكليف بالكل بدون الجزء الذي هو محال
 (مسبوق بالمقصد المتقدم) فيه أن التقدم لا ينفع ما لم يثبت كونه واجباً
 (قوله وقد عرفت الخ) والمقصد ليس سبباً للنظر ولو سلم فليس مستلزماً له ولو سلم فالنظر ليس غير
 مقدور حتى تكون مقدورية باعتبار مقدورية مقدمته ولو سلم فمقدورية المقدمة أعني المقصد بمنوعة

(قوله انما يتم في السبب المستلزم) والمقصد ليس كذلك فلا يلزم وجوبه وبهذا اندفع أيضاً ما قبل
 من ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب من حيث هو مطلوب فيليني ان يكون
 أول الواجبات على أنه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والا رادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به
 لاستتاع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بأن يترك مباشرة أسباب
 حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة فان قلت المقصد جزء من شرط السبب المستلزم أو شرط له والتكليف
 بالشرط أو الكل بدون التكليف بالشرط أو الجزء محال قلت الجهل هو التكليف بالشرط أو الكل
 مع التكليف بعدم الجزء أو الشرط لا مع عدم التكليف بهما لان التكليف تعلق خطاب الله تعالى
 ويجوز ان يتعلق بشئ ولا يتعلق بجزءه وشرطه وقد مر تحقيقه

شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد الى النظر) هذا أوفق بسياق الكلام لشموله للمذاهب الثلاثة للمعتبرة الا أنه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدور به وان أمكن توجيهه بأنه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي ان أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يحملها مقدورة والنظر عند من لا يحمل العلم بالحاصل

(قوله وان أمكن توجيهه) إشارة الى ضعفه بأن يقال لا يلزم لزوم التسلسل بأن يكون قصد القصد عنه يعني أن كل ما سوى القصد أعني تعلق الارادة يحتاج في كونه مقصودا ومرادا الى تعلق الارادة وأما تعلق الارادة فلا يحتاج الى ارادة أخرى ولعل هذا مراد من قال ان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالثبات مثل القصد لا تحتاج الى قصد آخر ولو سلم لزوم التسلسل في التعلقات فلا سلم استحالة لكونه في الامور الاعتبارية

(قوله اتفاقا) أى من أهل الملة

(قوله قال الامام الرازي الخ) بيان لكون النزاع بين المذاهب الثلاثة لفظيا مع عدم لزوم كون الواجب غير مقدور وتزيف لما ذكره المصنف من كون القصد غير مقدور
(قوله للمقصودة بالقصد الاول) أى لا يكون مقصودا بالبيع سواء كان وسيلة الى واجب آخر كالنظر أولا كالمعرفة

[قوله عند من يحملها مقدورة] لان المقدور عنده ما يمكن من فعله وتركه بلا واسطة أو بواسطة [قوله عند من لا يحمل الخ] لان المقدور عنده ما يمكن من فعله وتركه بلا واسطة والعم ليس كذلك فانه قبل النظر مجتمع الحصول وبعده واجب الحصول

(قوله لشموله للمذاهب الثلاثة للمعتبرة) التي هي مذاهب العلماء للمعتبرين وأما القول بأن الواجب أول جزء من النظر فلا يمتد به اذ لا ينبغي أن الوجوب تعلقه بالكل هو القصد الاسلي وبالجزء ضيق وتضييق وان شئت ان يدرج هذا المذهب أيضاً قبل بعد قوله والا فان شرطنا كونه مقدورا فان لم يشترط كونه واجبا تاما وأمسليا فمقدورا فهو جزء النظر وان شرط فهو النظر
(قوله وان أمكن توجيهه الخ) إشارة الى الضعف لان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالثبات مثل القصد لا تحتاج الى قصد آخر

(قوله قال الامام الرازي الخ) المقصود من ايراد كلام الامام اظهار الخلاف بينه وبين كلام المصنف على كلا النسختين اذ كلام الامام صريح في ان لا اتفاق في كون أول الواجبات المعرفة وان أريد به أول الواجبات للمقصود أولا وبالثبات بخلاف كلام المصنف
(قوله والنظر عند من لا يحمل الخ) أراد بالواجبات للمقصودة بالقصد الاول ما يتوصل به الى

عقبيه مقدوراً بل واجب الحصول وإن أريد أول الواجبات كيف كانت فهو المقصد (وقال أبو هاشم هو) أى أول الواجبات (الشك) لأن المقصد إلى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل أو وجود النظر مع ما يمتنه ألا ترى أنك إذا تصورت طرفي المطلوب فإن جزمت به كان حاصله وإن جزمت بتقيضه كان ما لمّا وأنت تعلم أن انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز أن يكون هناك ظن بالمطلوب أو بتقيضه فيجوز المقصد إلى النظر لتحصيل العلم (ورد) قول أبي هاشم (بوجهين الأول أن الشك غير مقدور) فلا يكون

[قوله كيف كانت] - سواء كانت مقصودة بالذات أو بالنسبة فجعل الامام المقصد إلى النظر مقصوداً بالتبع فلم يأنه مقدور إذ غير المقدور لا يتعلق به الإرادة

[قوله ألا ترى الخ] - شور لزوم أحد الأمرين عند عدم سابقة الشك وحاصله أنه لا بد للنظر لتعبد إلى المعرفة من تصور طرفي المطلوب فبعد تصورهما إما أن يحصل له الجزم بالنسبة فتكون المعرفة حاصلة له بالبدئية فيمتنع النظر فيه لامتناع تحصيل الحاصل وإما أن يحصل له الجزم بتقيضه فيمتنع النظر حينئذ منه لتحصيل المعرفة لامتناع طلب ما جزم بانتفائه أو لا يحصل له الجزم بشئ من طرفي النسبة فيكون متردداً فيه فيصح النظر منه حينئذ وهو المعنى بالشك فاندفع ما قيل أنه يجوز أن يكون الجزم بالتقليد فيطلب المعرفة وأنه يجوز أن يكون النظر عند الجزم بالتقيض فأساب والبحث الذي أورده الشارح لقوله وأنت تعلم الخ

واجب آخر بالذات فلذا عد النظر منها مع كونه وسيلة إلى معرفة

(قوله بل واجب الحصول) فيه أن وجوب الحصول لا ينافي المقدورية ولو بواسطة كما مر اللهم إلا

أن يريد بالواجبات ما يتعلق به الوجوب بالذات

(قوله فهو المقصد) سياق كلامه يدل على أن المقصد مقدور على هذا التقدير مع وجوبه ولا يلزم التسلسل كما ظن لما أشار إليه الشارح بقوله وإن أمكن توجيهه وقد حققناه وبه اندفع الاعتراض على قوله لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقاً بأن دعوي الاتفاق ينالها ما نقله عن الامام عقبيه (قوله فإن جزمت به كان حاصله) قيل التقليد غير المعرفة فلم يلزم الجازم بقوله فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك وقد نهت على جوابه فيما سبق

(قوله وإن جزمت بتقيضه كان ما لمّا) قيل عليه النظر الآخر للتأييد والتقوية واقع كثير كما سبق فدل الجاهل قصد التأييد فظهر فأساب والحاصل أن مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لأجل تحصيل المعرفة فليتأمل

(قوله وأنت تعلم أن انتفاء الجزم الخ) قد يدفع بأن المراد بالشك هو التردد في النسبة إما على استواء

واجبا اجماعا (وفيه نظر اذ لو لم يكن) الشك (مقدورا لم يكن العلم) ايضا (مقدورا
 لان التبدل نسبتها الى الضدين سواء) عند أبي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون
 الشك عنده ايضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور قال الآدمي (والحق أن)
 ابتداء الشك غير مقدور للبدل بل هو واقع بتغير اختياره الا أن (دوامه مقدور اذ له
 أن يترك النظر فيدوم) الشك (أو أن ينظر فيزول) الشك وأنت خبير بأن ما قاله
 لا ينفع أبا هاشم لان الذي يجب أن يقدم عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك
 لا دوامه (الثاني وهو الصواب) في الرد عليه (أنت وجوب المرفة) عنده

[قوله والعلم مقدور عنده] رد لما في شرح المقاصد من أن العلم غير مقدور عنده انما المقدور تحصيله
 مباشرة الاسباب فاعتراض الواقع ساقط

[قوله بل هو واقع بتغير اختياره] في شرح المقاصد أن تحصيله واستدامته مقدور بأن يحصل تصور
 الطرفين ويترك النظر في النسبة وفي أن اللازم منه عدم حصول النسبة لا التردد فيه وتجوز الطرفين
 [قوله وأنت خبير الخ] يعني أنه ان كان مقصود الآدمي بيان الواقع فهو حق وان كان مقصوده
 دفع الاعتراض عن أبي هاشم فلا ينفع لان الشرط عنده ابتداء الشك بمعنى التردد في النسبة

(قوله ان وجوب المعرفة الخ) في شرح المقاصد ان وجوب النظر مقيد بالشك فهو لا يكون مقدمة
 الواجب المطلق والحق ما في المتن لان النظر ليس من الواجبات أولا وبذلك بل وجوبه لكونه مقدمة
 الواجب المطلق وكذا القصد والشك لكونهما مقدمة المقدمة فالتقييد والاطلاق لا بد من اعتباره في
 الواجب أولا وبذلك كما يستفاد من الدليل الذي ذكره الشارح

وهو الشك المحض أو رجحان لأحد الجانبين وهو الظن والوهم قال البيضاوي في تفسيره الشك قد يطلق
 على ما يقابل العلم ولهذا أكد قوله تعالى لنبي شك منه في قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لنبي شك
 منه بقوله ما لهم به من علم

(قوله فيكون الشك عنده ايضا مقدورا) قبل الشك من الكيفيات التفاضلية كالعلم لان الاموال
 الاختيارية فلا يكون شي منها مقدورا البتة فكيف يقول أبو هاشم بها واجب بأن مقدورية المقدمة بالتمكن
 من تحصيلها كالطهارة ومثل التصاب لان يكون فعلا اختياريا والشك ليس مما يمكن من تحصيله بأن
 يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ويمكن ان يقال ليس الشك من المعاني التي يطلبها العقل
 وحكم باستحقاق تاركه الذم وايضا أنه وان كان مقدمة فليس من الاسباب ليكون إيجاب النظر إجبا له
 بمعنى تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر قلت معنى الوجوب العقلي
 عندهم أن يحكم العقل بأن تركه سبب للعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع أم لا على ما سبيل
 (قوله وأنت خير الخ) اعتراض ان كان قول الآدمي والحق توجهها لقول أبي هاشم وتحتجب ان

(مقيد بالشك) على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف يقتضى لوجوب المعرفة انما نشأ عنده من الشك الحاصل من التعمد باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم وإذا كان وجودها مقيداً بوجوب الشك عنده (فلا يكون إيجابها إيجاباً له) ولا مقتضياً لإيجابها (كإيجاب الزكاة لما كان مشروطاً) ومقيداً (بمحصول الإصاب لم يكن إيجاباً لتحصيل الإصاب) ولا مستلزماً لإيجاب تحصيله اتفاقاً (فرع ان لنا الواجب) الاول (النظر فبمن أمكنه زمان يسع فيه للنظر التام) والتوصل به الى معرفة الله تعالى (ولم ينظر) في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر (فهو عاص) بلا شبهة (ومن لم يمكنه) زمان (أصلاً) بأن مات حال البلوغ (فهو كالصبي) الذي مات في صباه (ومن أمكنه) من الزمان (ما يسع بعض النظر دون تمامه) فان شرع فيه بلا تأخير واختيرته النية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطه وأما اذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات (ففيه احتمال والاظهر عصيانه) لتقصيره بالتأخير وان تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب (كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض) في ذلك اليوم (فلها عاصية وان ظهر أنها لم يتمكنها اتمام الصوم) وانما خص الفرع بالنظر لاقضائه زماناً يتأتى فيه التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد وأما المعرفة فالشروع فيها واجع الى الشروع في النظر وقد يقال في هذا التخصيص ايماء الى أنه المختار فان القصد الى النظر من يتنه كيف

(قوله بالشك) أي بالتردد لان الخوف انما ينشأ من مطلق التردد الشامل لاوهم والظن أيضاً وهذا التردد حاصل للمقلد وساحب الجهل المركب ابتداء عند تصور الطرفين واللبس فقد وجب عليه المعرفة ثم بعد ذلك يقدر أو ينظر نظراً فاسداً بعيد الجهل فلا يرد ما قيل أنه يلزم من ذلك أن لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه ببقائه يلزم من ذلك أن لا تجب على العاقل الجاهل لعدم تحقق المقدمة أعني التردد لكن القائلين بوجوب المعرفة فعلا يدعون الضرورة في حصول الخوف لسلك قاطع بعد سماعه الاختلاف ورؤية آثار النعم

(قوله بخلاف القصد) فانه ليس بزمان ولو سلم كونه زمانياً لا يتأتى فيه التفصيل المذكور

كان قوله اعتراضاً على أبي حنيم وقد يقال كون أول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول اذ لا بد من مدة بعد أدلة يقع فيها طلب المبادئ وترتيبها حتى يحصل تمام النظر

[قوله مقيد بالشك] قيل فيلزم أن لا تجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه أجب بأن سراده بالشك ما يتناول الاولين على ما أشرنا اليه والواجب في الاخيرين هو النظر في الدليل ووجه دلالته لان الثمنر والمعرفة مع الجزم بأحد التقيضين تمتع لم يلزم عدم وجودها

ولو جمل واجبا برأيه وجب أن يقصد الى تحصيله ولزم أن يكون التصدد مسبوقا بقصد آخر
 ﴿ المتصد الثامن ﴾ الذين قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم) بأنظرو فيه (فقد اختلفوا في)
 النظر (الفاسد هل يستلزم الجهل) أي الاعتقاد الذي لا يطابق للنظور فيه (على مذاهب)
 ثلاثة (أحدها واختاره الامام الرازي أنه يفيد مطلقا) سواء كان فسادا من جهة مادته أو
 من جهة صورته (لأن من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع أن لا يعتقد
 أن العالم غنى عن العلة ضرورة) وهو جهل وقد يقال إن دليله هذا يرشد الى أن المختار
 عنده هو المذهب الثالث أي التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزم
 الجهل ظاهر البطالان (وثانيها) وهو الصواب والمختار عند الجمهور (أنه لا يفيد مطلقا)
 سواء كان فسادا مادة أو صورة (وقد احتج عليه بأنه لو أفاده) واستلزمه (لكان نظر
 الحق في شبهة المبطال يفيد الجهل) وليس الامر كذلك (والجواب لو صح هذا)
 الاحتجاج (لم يكن) النظر (الصحيح مفيدا) ومستلزما (للعلم والا) أي وان لم يكن غير

(قوله وجب أن يقصد الى تحصيله) لأن الواجب برأيه لا يسقط من ذمة المكلف الا بالنسبة المتعلقة
 به بالذات فيحتاج الى قصد آخر

[قوله لا يطابق للنظور فيه] الظاهر لا يطابق الواقع على ما هو المعتبر في مفهوم الجمل المركب
 كما سيحده الا أنه أقام للنظور فيه مقامه إشارة الى اتحادها عند الناظر بناء على أن الماثل لا يطلب
 خلاف الواقع وإن كان نظره يؤدي اليه لقاده

[قوله امتنع أن لا يستدل الخ] ولا شك أن هذا الامتناع ناشئ عن الاعتقاد بالمقدمتين على الهيئة
 المخصوصة لا دخل لمخصوصيتهما في ذلك ففي كل نظر فاسد يعتقد الناظر مقدمية يكون مفيدا للجهل
 ثبتت الكلية المطلوبة وبهذا تبين ضعف ما نقله الشارح بقوله قد يقال الخ لانه اذا كان بمعنى الاستزمام
 الاعتقاد في فاسد الصورة اذا اعتقد كونه متجنا غفاه فسادا عليه يكون مستلزما كفساد المادة اذا خفي
 عليه فسادها واعتقد سبقا من غير فارق بينهما كما لا يخفى فتقوله ظاهر البطالان يرد عليه أنه على تقدير
 العلم بفساده من جهة الصورة مسلم وعلى تقدير عدم العلم بتنوع

[قوله والجواب الخ] خلاصة الجواب بعد ملاحظة السؤال والجواب تبين انه لا افادة في كليهما
 بدون الاعتقاد وبعد الاعتقاد متحقق فيما قاله القول بإفادة النظر الصحيح دون الفاسد تحكم

على التعاقب الجملة مع ظهور بطلانه

[قوله ظاهر البطالان] ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختارا للامام ولا يدل على انه ليس بمذهب لاحد
 كيف وقد اتحد جماعة انكار البديهيات بأثرها مذهبها

مفيد له بل كان مفيداً (لكان نظر المبطل في حجة الحق يفيد العلم فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد للتدمات) المعتبرة في النظر الصحيح (والمبطل لا يمتدحها) فذلك لم يفده العلم (لئلا هو مشترك اذ شرط افادته) أي النظر الفاسد (للجهل باعتقادها) أي التدمات المعتبرة فيه والحق لا يمتدحها فذلك لم يفده الجهل (وأثبت) أي المذهب الثاني وهو عدم الافادة (المحققون بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل) أي ليس له في نفس الامر ما لأجله يستلزمه (وان كان قد يجلبه) اتفاقاً كما في المثال الذي أورده الامام الرازي (بيانه أن النظر الصحيح انما هو في مقدمات لها في نفس الامر الى المطلوب) بالنظر (نسبة) مخصوصة (بسببها يستلزم العلم بالمطلوب) عند انتهاء أعداد العلم قال الآمدى ان الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفتين في ذاتهما لا يتصور معهما الانفكاك بينهما (وليس للفاسد ذلك) فان الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لاجلها تكون مستلزماً للمطلوب بل استلزامها اياه واجع الى أن الناظر اعتد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لأجلها وهو محظي فيه ألا ترى أنه اذا ظهر خطأ في

(عبد الحكيم)

[قوله ليس له وجه استلزام الخ] يعني أن المراد الاستلزام في نفس الامر والنظر الفاسد ليس له وجه استلزام فيه فلا استلزام بخلاف الصحيح
[قوله وان كان قد يجلبه اتفاقاً] لاجل الاعتقاد بوجه الاستلزام
[قوله انما هو في مقدمات الخ] لكونها صادقة مناسبة للمطلوب
[قوله قال الآمدى الخ] عميد لما سيجيء من أن ما ذكره من التحرير انما يتأني على اصطلاح من جعل المفرد دليلاً وتعرض للمصنف بأن للتأني لاقوله فالتنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل أن يقول بدل قوله في مقدمات في دليله
[قوله وليس للفاسد ذلك] أي الحصول في مقدمات لها في نفس الامر نسبة بسببها يستلزم الجهل بالمطلوب لان مقدماته اما كاذبة فهي غير متحققة في نفس الامر فضلاً عن أن يكون لها نسبة الى المطلوب في نفس الامر واما صادقة غير مناسبة
(قوله فان الشبهة الخ) أثبت لئني النسبة على طريقة الآمدى

اعتقاد وجه الدلالة لم تبق الدلالة أصلاً (فانظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل)
 على المطلوب (لرابطة بينهما في نفس الامر) بحسب ذاتهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث
 لا يتفك عنه (بخلاف) النظر (الفاسد مع الجهل) اذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة
 ذاتية مع خلاف ماعليه لما تطور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لاجلها الاعتقاد
 بذلك الخلاف أمضى الجهل للركب بالمطلوب (ولا خفاء به) أى بان النظر الفاسد لا يستلزم
 الجهل (بعد التحرير) والتوضيح الذى قدمناه (وقول الامام) الرازى فى المثال الذى أورده
 (من اعتقد) هاتين المقدمتين (اعتقد) تلك النتيجة الجلية (فلنا) ما ذكرته (حق ولكن
 ليس) الشأن (من أى بالنظر الفاسد فيه) أى فى ذلك المثال (اعتقده كذلك) أى اعتقد
 أى مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقده ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد

(عبد الحكيم)

(قوله فانظر الصحيح الخ) أى اذا كان تقدمات تقع فيها النظر الصحيح نسبة مخصوصة الى
 المطلوب فانظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل الذى هو المفرد على المطلوب لاشتغال تلك
 للتقدمات على ذلك الوجه لكونه محمولا أو موضوعا فيها

(قوله يوقف على وجه دلالة الدليل الخ) لا يخفى ان وجه الدلالة هي الرابطة كما يدل له قول
 الشارح حتى يوقف النظر الفاسد عليها فاما ان يراد بوجه الدلالة طريق دلالة الدليل دون المعنى المتعارف
 واما أن يقال ان وجه الدلالة من حيث الدلالة وافادتها العلم بمقابر لنفس من حيث أنه رابطة بين ذاتي
 الدليل والمعلوم واليه يشير قوله بحسب ذاتهما
 (قوله بحيث لا يتفك عنه) مادة أو عقلا

(قوله ذاتية) أى رابطة متحققة بالنظر الى ذاته بل له رابطة اعتقادية
 (قوله وهو قول الامام الخ) بعد ما استدل على ما ادعى من عدم افادته الجهل أجاب عن استدلال
 الامام بأن اللازم ما ذكرته ان الاعتقاد بالمقدمتين يستلزم الاعتقاد بالنتيجة الجلية وهو حق لكنه
 لا يثبت المدعى وهو استلزام النظر الفاسد للجهل الا اذا ثبت ان النظر الفاسد يستلزم الاعتقاد بالمقدمتين
 وليس كذلك اذ ليس كل من أتى بالنظر الفاسد يمتد حقة المقدمات وتحقق المناسبة وكونه على هيئة
 الانتاج حتى يستلزم النظر الاعتقاد بالمقدمتين المستلزم للجهل وبما حررتك نلهم اندفاع البحث الذى
 ذكره الشارح بقوله ولقائل أن يقول الخ لانه ما استدل على عدم استلزام الجهل بأنه لا يستلزم الاعتقاد
 المستلزم للجهل حتى يرد عليه أنه يجري في النظر الصحيح أيضا بل استدلى على المدعى بعدم تحقق الرابطة
 الذاتية في النظر الفاسد متحققة فالله اعلم بالصواب

مستلزما للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده وقاتل أن يقول ليس كل من أتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته حقة واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمستلزم فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق عليها فيها ذكرته قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس له حينئذ تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة في أن يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا في استلزام النتيجة انما الفرق بينهما في تحقق الملزوم في الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب أن يكون في وجه الدلالة أعني تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بأن تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي للوجوب للاستلزام القطعي بحسب نفس الامر ولا شك أن حصول العلم في الاولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق وأما ما ذكره من التحرير فاما يتأني على اصطلاح من جعل المفرد دليلا فيقول مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه بحسب نفس الامر ولا جله كان مستلزما له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به لعلنا نخلاف دوران أفعال المباد على إختيارهم وجودا وعدما فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما في نفس الامر لكون

(قوله فانه لا فرق الخ) الفرق بين فان الرابطة العقلية متحققة في الصواب في نفس الامر لكونها متحققة فيه بخلاف الكواذب فان الرابطة لها على تقدير تحققها في نفس الامر لاستيعاق انصاف الشيء بسبب الاستلزام في نفس الامر بدون تحققه فيه ضرورة أن ثبوت شيء شيء يستدعي ثبوت للثبوت له فيه فالاستلزام في الصحيح في نفس الامر وفي النظر الفاسد على تقدير تحقق مقدماته فيه واعتقاد صدقها حقا ما عني في هذا المقام والله أعلم بحقيقة المراد

(قوله وأما ما ذكره الخ) لا يخفى على النطق أن الدليل المفرد مشتمل على وجه الدلالة من حيث أنه حال من أحواله والمقدمات من حيث أنه حد من حدودها فالارتباط الذاتي متحقق لهما بحسب نفس الامر في أحدهما جزء وفي الآخر مارض قوله انما يتأني الخ يحل بحث

[قوله فان قلت اذا لم يعتقدها الخ] فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد حقية المقدمات عدم العلم بالمقدمات أيضا فتقوله ولا تصديق عليها الخ لا يصح قلت عدم الملزوم ممنوع فان الجازم جازم بالحقيقة البتة

تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر من ذلك الوجه فيه مفيداً للجهل به لكن من اعتقد أن هناك ارتباطاً عقلياً أدام النظر فيه إلى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة مخصوصة وروابطه عقلية بينهما تكون منشأ للاستزمام (ونالها أن الفساد ان كان من المادة) فقط (استزمامه لا امر) من استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج أن زيدا جسم وليس بجمل فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستزمام الجهل في بعض الصور وأما استزمامه اياه مطلقاً فلا كيف وقد بين في الميزان كيفية استنتاج الصادق من المقدمات الكاذبة (والا) أي وان لم يكن الفساد من جهة المادة فقط بل كان من الصورة فقط أو منهما معا (فلا) يستزمام النظر الجهل (اذ الضروب الثير المتبعة) وهي التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة أو كاذبة (لا تستزمام اعتقاداً أصلاً) لا خطأ ولا صواباً (المقصد التاسع) فيما اختلف في كونه شرطاً للنظر (قال ابن سينا

(قوله استزمامه) أي مطرداً في جميع اللواحق وقد صرفت ان الحق عدم الاستزمام في شئ من الصور بما لا مزيد عليه

(قوله وليس بجمل) أجاب عنه الشارح في حواشي شرح التجريد بأن اللازم زيد جسم حماري وهو جمل وفيه أنه لو ضم هذه النتيجة الى قولنا وكل جسم حماري فهو جسم ينتج زيد جسم مع ان كلا الطرفين فاسدان من جهة المادة فالجواب عنه ما يستفاد مما قاله المحققون وهو ان النظر للذكور لا يستزمام العلم في نفس الامر لعدم تحققه فيه لكون الصغرى كاذبة بل على تقدير صدقه فيه ولا نزاع فيه (قوله المقصد التاسع) كان الظاهر ذكره متصلاً بالمقصد الخامس المشتغل على الشروط المتفق عليها

[قوله وثالثها ان الفساد ان كان من المادة فقط استزمامه] الظاهر ان المراد هو الاستزمام الكلي وعليه مدار البحث وأنت خبير بأن فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم التماسية على ماقرر في الميزان والفساد بالمعنى الثاني لا يستزمام الجهل بل قد يفيد العلم وهو ظاهر فكأنه أراد بفساد المادة القسم الاول فقط

[قوله وفيه بحث لان قولنا الخ] قد يجاب عن البحث بأن النتيجة هي ان زيدا جسم حماري وهو كاذب قطعاً كذا في حاشيته للتجريد واعترض عليه بأن ثبوت الجسم الحماري يستزمام ثبوت مطلق الجسم فيصدق في الجملة وليس بشئ فان الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استزمامه الجهل بالنظر الى تمام النتيجة فيندفع البحث حيث أنه ليس مقصود المجيب الاذاك

[قوله المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطاً للنظر] لا يخفى ان حق هذا المقصد ان يلزم مباحث الشروط المتفق عليها المناسبة للظاهرة فالتدخل بينهما وبين تلك المباحث بمباحث أخرى لا يخلو عن خفاء

شرط اقادة النظر للعلم النطق لكيفية الاندراج) والارتباط بين المقدمتين (فان من يعلم أن هذه بذلة وكل بذلة عاقر تدبر اها متفتحة البطن فيظن أنها حامل وما هو) أى ظنه كونها حاملا (الا انه هو له عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي) الذى هو هذه البذلة (تحت ذلك السكلي) الذى هو كل بذلة عاقر اذ لو لا هذا الدهول لجزم بكونها عاقراً ولم يظن أنها حامل (ومنه الامام الرازى : يقال ليس ذلك النطق شرطاً لا قادة النظر للعلم (لان العلم بأن هذا مندرج فى ذلك) وبأن احدي المقدمتين مرتبطة بالآخرى (تصديق آخر) منابر للتصديق بالصغرى والكبرى (فلو وجب العلم به) أى بأن هذا مندرج فى ذلك وبأن هذه مرتبطة بتلك (كانت) هذه القضية التى وجب العلم بها (مقدمة أخرى منضمة اليها) أى الى المقدمات الاخر مرتبطة معها) ويجب ملاحظة الترتيب) وكيفية الاندراج (مرة أخرى ويلزم التسلسل) فيمتنع حصول العلم بالمطلوب (والجواب لا نسلم أن ذلك) الذى وجب العلم به (مقدمة أخرى بل ذلك) النطق الذى اعتبره ابن سينا (هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة) فانه قال هكذا فلا سبيل الى

(عبد الحكيم)

الا انه آخره ليكون ذكر الامور المختلطة فى سلك واحد مع ما فيه من الاهتمام بما قدسه عليه (قوله النطق) أى التهم لكيفية الاندراج أى اندراج الاسفرت تحت الاوسط ايجاباً أو سلباً كذا أو جزئياً مثلاً فى قولنا الجسم مركب وكل مركب ممكن بعد التصديق بالمقدمتين لا بد من ملاحظة اندراج الجسم بخصوصه فى المركب ليستفاد الحكم عليه بكونه ممكناً ولولا ذلك بل لو حمل ماسدق عليه الاوسط فى الكبرى بعنوان مفهومه اجمالاً ولم يلاحظ اندراج الاسفرت به بخصوصه ربما غفل عن النتيجة خصوصاً اذا توهم أمراً مانعاً منها كما تبين عليه الشيخ بلئال الجزئي المذكور ثم ان انصاف ذات الموضوع بمنهزمه فى التسمية قيد فيكون ملاحظة الاندراج المذكور تصوراً لا تصديقاً كأنه قيل وكل مركب أى الجسم وغيره النصف بالتركيب ممكن هذا ما يخص كلام الشيخ وهو حق لا شبهة فيه لضعف وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما قيل على قوله وهو من قبيل التصور دون التصديق من أن مجرد ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة غير كافية فى حصول المطلوب بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري ثم ان هذا التصديق الحاصل من البينة الاجتماعية للمقدمتين وان كان تصديقاً آخر مقابراً للمقدمتين لكن لا يلزم وجوب ترتيبه معها كما يجاب الصغرى وكلية الكبرى

[قوله هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة أى كيفية اشتغالها عليهما وهى النطق لكيفية الاندراج]

فذلك المطلوب محمول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل أيضاً الى ذلك الا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤديا الى المطلوب فأشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور دون التصديق فلا تسلسل (وقد احتج البعض) بغير القاضى البيضاوى (على رأى ابن سينا) وكون التفطن شرعا للإنتاج (باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء) فانما نجد شككين يتركب كل منهما من مقدمتين بديتين مع أن إنتاج أحدهما لنتيجته بين يلى وإنتاج الآخر خفي محتاج الى بيان وما ذلك الا لأن هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبدية وهيئة الثانى بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدلياً أو تلبيه (وفيه نظر لاختلاف اللوازم) في الاشكال (فقد يكون إنتاجها لبعض) من تلك اللوازم (أظن) من إنتاجها لبعض آخر منها وتعميل الكلام أن الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلط اما في المقدمات واما في النتائج فانما فرض الاتحاد في المقدمتين بخفي الاول والرابع كان اللازم من أحدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان أحد الاختلافين لازماً وقد يجتمعان أيضاً جاز أن يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم أو لاختلاف اللزومات أو لاختلافهما مما قاله الأزهر بين أمرين قد يكون بينهما ولا يكون بين أمرين آخرين أو بين أحدهما وأمر آخر يتنا (والحق أنه ان أراد) ابن سينا بما ذكره وجعله شرطاً للإنتاج (اجتماع المقدمتين معا في الزمن) مرتبتين على ما بينى (فسلم) لأنه لو كان حصول المبادى وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافي في حصول المطلوب لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها

[قوله بغير القاضى البيضاوى] حيث قلنا في التصوالع والاشبه أنه لا بد من ملاحظة الترتيب والهيئة
والألا لما غفلت الاشكال في الجلاء والخفاء
[قوله فلا يتفطن لها] أى للاندراج المستفاد منها

(قوله وهي من قبيل التصور دون التصديق) [أورد عليه أن تصور النسبة وملاحظتها غير كافية في حصول المطلوب بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم حكم خبري فم هذا الجزم حاصل من الهيئة الجمعية للمقدمتين أعنى ضرورة التماس ولا يلزم من كون الجزم بها تصديقا آخر متفادراً للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص مستدع لتفطن آخر وذلك لأن هذا التصديق انما هو لمصلحة ترتيب المقدمتين لا لاجل أن ذلك مقدمة أخرى

(قوله فانما فرض الاتحاد الخ) كقولنا كل أب وكل ج ينتج من الاول كل إيج وإذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج انم لا يفتى أن ترتيب دخلا في الاستلزام لاختلاف اللزوم لازم البتة

عالميا بجميع العلوم لانشاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب أن تكون
مع المبادئ هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للتظركا مر (وان أراد أمرا) آخر
(ورواه) أي وراه الاجتماع للذكور (فمتنوع) اذ لا حاجة بنا ببدء ترتيب المقدستين علي
هيئة الشكل الاول الى أمر آخر والحاصل أنه لا بد مع المقدستين من الترتيب والهيئة ومن
أن تكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة وأما ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة
فلا دليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الاشكال وخفاها وقد عرفت ما فيها (وما
ذكره من المثال) في البتلة (انما يصح عند الدخول عن احدي المقدستين) وانما عند
ملاحظتهما (على الترتيب الاتي) فلا يصح ذلك المثال ثم اذا لوحظ الكبيرى قبل الصغرى
كان الترتيب مفقودا وأمكن ذلك الظن (المقصد المباشر) قد اختلف في أن العلم بدلالة
الدليل (على المدلول) هل يباير العلم بالمدلول قال الامام الرازى هناك دليل مستلزم
كوجود العالم (ومدلول لازم) كوجود الصانع (ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما
ولا شك أنها متأخرة فتكون العلوم المتعلقة بها متأخرة) أيضا (ثم قال قوم وجه الدلالة
غير الدليل كما نقول العالم يدل على وجود الصانع فلهذا) أو امكانه (فالدليل هو العالم
ووجه دلالة) هو (الحدوث) أو الامكان (وهو متباير له عارض وقال آخرون لا يجب

[قوله متنوع] قد عرفت بما حورنا لك سقوط هذا المتن

[قوله وأما ملاحظة الترتيب الخ] وقد عرفت أنه عبارة عن ملاحظة اندراج الاصغر بخصوصه
تحت الاوسط وأنه لا شبهة في كونه شرطا فلا يلزم من عدم كون ملاحظة الترتيب شرطا عدم كون
ملاحظة الاندراج شرطا ثم انه يصح ردا على ما قاله القاضي البيضاوي

[قوله قد اختلف الخ] وجه الاختلاف في مقابلة العلم بالدلالة العالم بالمدلول غير ظاهر مع ان
الدليل الذي ذكره الامام يتبدل بمقابلة العلم بالدليل والعلم بالمدلول اعادة لا ينبغي على من له أدنى تمييز
وكنا لا اشتباه في مقابلة وجه الدلالة أي الامر الذي بواسطته ينقل الذهن من الدليل الى المدلول
للدليل فان تعرضه يتبادي على مقابله فكيف خفي على النحول وكيف اختلفوا فيه
[قوله لا يجب الخ] هنا وقوله بل قد يدل الخ صريح في أن هؤلاء ادعوا رفع الإيجاب الكلي

(قوله اذ لا حاجة بنا الخ) فان قلت المتناهي في السلسلة وما يرتب المقدستين على هيئة الشكل الاول
ومع ذلك تخفى عليه النتيجة وينقل عن لزومها بسبب غفلة عن ان الاصغر يتدرج تحت الاوسط قلت
الظاهر ان الغفلة بسبب علم قدرته على جمع المقدستين
(قوله وقال آخرون لا يجب ذلك بل قد يدل الخ) فان قلت ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز

ذلك) أي كون وجه الدلالة متبايراً للدليل (بل قد يدل الشيء على غيره نظراً الى ذاته
والا) أي وان لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب أن يكون لكل دليل وجه دلالة
يتبايره (ثم التسلسل) لاننا نقل الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل
كلاماً مكان مثلاً فإنه أيضاً دليل يدل على وجود الصانع فوجب أن يكون له وجه دلالة
يتبايره (والحدوث) الذي هو وجه الدلالة (ليس غير العالم) الذي هو الدليل (اذ لا واسطة

[قوله فانه أيضاً دليل الخ] فيه بحث لانه ان كان مبني على ان الامكان من جهة العالم فيكون دليلاً
على وجود الصانع فبره عليه اما لا نسلم ذلك لانه أمر اعتباطي وان هذا انما يدل على أن ما هو دليل على
وجود اصناف يجب أن يكون وجه دلالته على تقدير المتغيرة دليلاً والتسلسل انما يلزم لو كان وجه دلالة
كل دليل دليلاً فيجوز الانتهاء الى دليل وجه دلالته لا يكون دليلاً على شيء وان كان مبني على انه ما
كان الدليل دليلاً باعتبار ذلك الوجه كان الوجه دليلاً في الحقيقة فهو مجموع لان الدليل ما يمكن التوصل
بصحيح النظر في أو في أسوالة والتأمل لا يقع في وجه دلالته

المتغيرة في بعض الصفات وآخر الكلام من كونه مبني على ما قاله المشايخ يدل على عدم الجواز قلت لو سلم
ادعاء البناء الحنفي فلا نسلم دلالته على عدم جواز المتغيرة أسلاكاً للمشايخ وحجهم انه لا يدعون في كل
صفة للشيء انها لاهر ولا غيره بل الصفة عندهم قد تغاير الموصوف اذا كانت منفكة عن موصوفها وقد
لا تغاير بان تلازمه ولا تنفك عنه كما سبق له الشارح عن الآمدي في المقصد السادس من المرصد الرابع
في الوحدة والكثرة والاضافة في قوله صفة الشيء لاهر ولا غيره للمهد والمراد الصفة اللازمة فيجوز البناء
على ما ذكره المشايخ والقول بان وجه الدلالة صفة الدليل لا ينافي عدم المتغيرة اذ قد يكون وجه الدلالة
صفة للدليل منفكة عنه كالحديث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على تقدير وجوده فانه صفة
منفكة عن الحادث كما سبق عليه في المقصد الثاني من المرصد الرابع في الصفات الوجودية وقد لا تكون
منفكة عنه كالامكان وامع ان الترفة السابعة ادعوا ان وجه الدلالة زعمي الحدوث مثلاً غير الدليل وهو
العالم البتة يقول الترفة الثانية القائمين بنفي الوجوب بل قد يدل الشيء اشارة الى استدلال تسليسي على
نفي الوجوب للتح أي لو سلم ان الحدوث غير العالم فالاستدلال قد يكون بنفس الحدوث فيثبت لامتارية
بين وجه الدلالة والدليل فلا وجوب وقولهم الحدوث ليس غير العالم الى استدلال مني من وجهه نعم
لو قدم هذا لكان أحب فعل هذا الترجيح تربطه سوابق الكلام ولواحقه فأنزل

(قوله ليس غير العالم) مبنى على ما أشعر به كلام الترفة الاولى الثالثة بتغاير الحدوث للعالم وذهب
اليه البعض من وجودية الحدوث وان كان منزهاً والا لا يكون داخل في العالم الذي هو ماسوى الله تعالى
اذ العالم هو جهة الموجودات واما المدعوت فلا توصف بالمتغيرة اصطلاحاً فلا تدخل في العالم قلما

بين العالم) الذي هو ما سوى الله تعالى (والصانع) بل كل ما هو متناهي فربو
داخل فيها سواء فليس ثمة أمر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع
(فليس ثمة أمر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا) الذي ذكره هؤلاء (قريب مما قال
مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره) كما سيأتي (بل يشبه أن يكون فرعاً لذلك فإن وجه
الدلالة صفة للدليل ومستتف عليه) أي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف
قال نافذ الحاصل هذه المسئلة إنما تجري فيها بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى
الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سواء على وجوده

[قوله صفة الشيء لا هو ولا غيره] أي بعض الصفات وهي اللازمة على ما سيجيء نقلاً عن الشيخ
الاشعري أن الصفات منها ما هو عين الذات كالوجود ومنها ما هو غيره وهي كل صفة أمكن مفارقتها عن
الموصوف كصفات الافعال من كونه خالفاً ورازقاً ونحوها ومنها ما يقال أنه لا عين ولا غيره وهي ما يمنع
انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والندرة فلا يرد ما يترجم من أن هذا يقتضي أن يكون قول هؤلاء
السلب الكلي مع أنهم مصرحون برفع الإيجاب الكلي

[قوله فإن وجه الدلالة صفة قدليل] أي قد يكون صفة الدليل فلا ينافي ما تقدم منه من أنه قد
يدل الشيء نظراً إلى ذاته وإن الحدوث ليس غير العالم

(قوله قال نافذ الحاصل هذه المسئلة الخ) لما كان المنشأ الذي ذكره المصنف في غاية البعد تقل
ملائماً لهذا الاختلاف تعبه الطبايع في الجملة

(قوله عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى) كما يستدلون بالممكنات للوجود
على الواجب تعالى كذلك يستدلون بوجود الممكنات على وجود الواجب إما بإمكانه أو بمسبوقيه بالعدم
فالكلام على ظاهره ولا حاجة إلى التأويل على ما وهم

(قوله بل يشبه أن يكون فرعاً لذلك) إنما قال يشبه لأن ما مر آخراً من جعلهم الحدوث من جهة
العالم لا يلائمه وهذا وإن أمكن حمله على أنه استدلال التزامي لكن قولهم بالعالية في بعض المواضع لا يلائمه
أيضاً ولو أريد بالعالية سلب التبرية فقط لم يجبه فيما استدلل على الحدوث مثلاً ولهذا المعاني حكم
بالشبه ولم يقطع بالفرعية

(قوله فإن وجه الدلالة صفة للدليل) أي فيما يترجم فيه المتأخرة كالاستدلال بالعالم على الصانع تعالى
فلا يرد أن هذا يخالف لما صرح به ذلك القائل من أن الدليل قد يدل على الشيء نظراً إلى ذاته والالزام
التسلسل

متنابراً لها اذ المتنابر لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه والمتنابر لوجود ما سواه هو وجوده فقط وأجاب بأن وجه الدلالة متنابر لوجودهما وهو أمر اعتباري ليس بوجود في الخارج كالا مكان والحدوث

(سـنـ جنـي)

(قوله داخل في وجود ما سواه) اضافة الوجود فيه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا اضافه سابقاً ولا حتماً والا فالحدوث على تقدير وجوده داخل لاني وجود ما سواه الله تعالى بل في نفس ما سواه سبحانه

(قوله وأجاب بأن وجه الدلالة الخ) اعترض عليه بأن المتنابرين عند المتكلمين هما الـثـنـان الـمـوجـودان في الخارج فانكلم اذا استدل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس متنابراً كان معناه ليس متنابراً موجوداً في الخارج والا لزم التسلسل ولا شك في صحة ذلك فلا معنى للجواب عنه بأنه اعتباري

سـنـم الـجـزـه الـاـوـلـى مـن كـتـاب الـمـبـاـيـنـة

﴿ ولبه الـجـزـه الـثـانـي وأوله الـرـصـد الـسـادـس ﴾



فهرست الجزء الاول من المقدمات

صفحة	محتوى
١٨٩	خطبة الكتاب
المقصد الخامس في النظر اذ به يحصل	٢٧
الطالب	لوقوف الاول في المقدمات وفي
١٨٩	مراصد ستة
المقصد الاول في تعريفه	٣٢
١٩٠	المقصد الثاني
٢٠٧	المقصد الثالث
٢٤١	المقصد الرابع
٢٤٨	المقصد الخامس
٢٥١	المقصد السادس
٢٧٥	المقصد السابع
٢٨١	المقصد الثامن
٢٨٥	المقصد التاسع
٢٨٨	المقصد العاشر
	١٢٣



